


PROVINCIA



LE

GUIDE DES ÉGARÉS

PARIS. — IMPRIMERIE DE JOUAUST,
rue Saint-Honoré, 338.

LE

GUIDE DES ÉGARÉS

TRAITÉ

DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

PAR

MOÏSE BEN MAIMOUN

DIT

MAÏMONIDE

PUBLIÉ POUR LA PREMIÈRE FOIS DANS L'ORIGINAL ARABE
ET ACCOMPAGNÉ D'UNE TRADUCTION FRANÇAISE ET DE NOTES CRITIQUES
LITTÉRAIRES ET EXPLICATIVES

Par S. MUNK
Membre de l'Institut, Professeur au Collége de France.

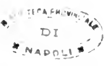
Tome troisième



PARIS
CHEZ A. FRANCK, LIBRAIRE
RUE RICHELIEU, 67

1866





PRÉFACE

La troisième et dernière partie de l'ouvrage de Maïmonide est consacrée à des questions moins arides que les précédentes, et qui peuvent encore aujourd'hui intéresser, jusqu'à un certain point, le penseur et notamment le théologien juif. Cependant, les sept premiers chapitres se rattachent encore aux chapitres sur la prophétie qui terminent la deuxième partie. L'auteur cherche à y expliquer la vision d'Ézéchiel, et, comme le veut le Talmud, il le fait à mots couverts, de telle sorte que ceux-là seuls qui l'ont suivi jusque-là dans ses spéculations philosophiques peuvent deviner sa pensée. Cette pensée était transparente pour les philosophes de son temps, et, comme le fait observer Abravanel, il n'y avait pas lieu de s'entourer de tant de mystères en traitant des sujets qui étaient familiers alors aux philosophes de toutes les croyances. En effet, Maïmonide ne fait autre chose que d'expliquer la vision d'Ézéchiel au moyen de la cosmologie péripatético-alexandrine. J'ai cherché, dans mes notes, à soulever le voile dont l'auteur a cru devoir s'entourer. Je n'ai pas prétendu expliquer le langage énigmatique d'Ézéchiel; pour entreprendre cette tâche il faudrait une connaissance approfondie de la cosmologie et de l'astronomie des Babyloniens, ou de la science à laquelle le prophète a pu emprunter ses images.

Voulant aborder ensuite la théorie de la Providence et de la prescience de Dieu et la mettre d'accord avec celle de la liberté humaine, — deux théories également fondamentales et formant la base du judaïsme, — l'auteur traite préalablement de l'origine du mal moral et physique. Celui-ci n'émane de Dieu qu'en tant que Créateur de la matière, qui seule est le siége du mal. De même que la matière, selon le langage des philosophes, est la *privation* de la forme, de même les maux en général ne sont que des privations et non pas des choses positives dues à l'action directe de Dieu. L'homme seul est l'ouvrier du mal, et celui-ci

découle principalement de l'ignorance de l'homme, à qui le voile de la matière intercepte la connaissance du suprême bien ou de Dieu. Si l'on considère les maux qui frappent l'individu humain ou l'humanité, on trouvera que, la plupart du temps, ils sont l'œuvre de l'homme. L'homme d'ailleurs n'est qu'un atome dans l'univers, et il ne peut être le but final de la création. Si donc il nous paraît quelquefois atteint par des maux qui viennent du dehors, sans qu'il ait pu les prévoir et les éviter, cela ne saurait nous empêcher de voir dans la création le bien absolu ; car tout est nécessairement émané de la *sagesse* divine ou de la *volonté* divine, sans que nous soyons capables de nous rendre un compte exact du but final de la création.

Abordant ensuite la question de la Providence et du libre arbitre, l'auteur écarte ce qu'ont enseigné à cet égard les philosophes anciens et les théologiens musulmans. Quatre opinions principales sont énumérées, dont Maïmonide fait ressortir les erreurs ou les inconvénients. La seule vraie est la cinquième, qui est celle des prophètes et des docteurs juifs. Elle reconnaît la liberté de l'homme dans le sens le plus absolu : par son mérite ou son démérite, l'homme appelle sur lui la faveur divine, ou porte la peine de sa désobéissance aux lois éternelles prescrites par le sentiment moral. La Providence, selon Maïmonide, ne descend sur les individus que dans l'espèce humaine, douée de la raison et du sentiment du devoir, qui sont émanés tous deux de l'intelligence divine. Partout ailleurs elle ne veille que sur la conservation des genres et des espèces, et néglige les individus, soumis aux seules lois de la nature. Toutefois, tous les individus humains ne jouissent pas au même degré de la protection spéciale de la Providence, et elle est proportionnée aux différents degrés de perfection que l'homme a su atteindre sous le rapport de l'intelligence et du sentiment moral. Reste la prescience divine, qu'il nous paraît si difficile de concilier avec la liberté humaine ; Maïmonide reconnaît toute la difficulté de ce problème, qui a toujours préoccupé les théologiens et les philosophes et qui n'a pu être résolu d'une manière satisfaisante. Nous ne pouvons douter de l'universalité de la science divine, qui est infinie par rapport à l'espace et au temps ; mais, si elle offre à notre intelligence des problèmes qui nous paraissent insolubles, c'est qu'il nous est impossible de nous en former une idée nette et précise, et qu'elle est aussi incompréhensible pour nous que l'essence de Dieu elle-même, parce que nous n'en jugeons que par notre science à nous, avec laquelle elle n'a rien de commun que le nom seul.

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps à ces considérations

métaphysiques et morales; le lecteur trouvera d'ailleurs dans l'analyse détaillée des chapitres que nous donnons ci-après, tous les points particuliers qui peuvent l'intéresser dsns ce volume. Nous ne faisons ressortir ici qu'un seul point : c'est la manière originale et ingénieuse dont l'auteur cbercbe à motiver toutes les lois mosaïques par des considérations philosophiques et historiques. Les lois dont nous ne pouvons nous rendre compte au moyen de la seule raison, et notamment celles qui concernent les *pratiques* religieuses, trouvent leur explication dans les pratiques des anciens peuples de l'Orient. Celles-ci, Moïse les a maintes fois conservées par condescendance pour l'esprit de l'époque, quand elles ne pouvaient porter sucun préjudice à sa doctrine religieuse et morale; mais il les a combattues à outrance, qusnd elles pouvsient d'une manière quelconque favoriser les superstitions païennes, nuire à la croyance monothéiste et troubler le vrai sentiment religieux et moral. C'est par cette métbode que Maïmonide explique un grand nombre de prescriptions mosaïques; les sacrifices, par exemple, si peu dignes du Dieu de Moïse, notre auteur les croit institués par ce seul motif que, du temps de Moïse, les Hébreux, comme les peuples païens, ne pouvaient se figurer un culte divin sans sacrifices, et que c'était là, selon eux, la seule manière de manifester sa soumission à la Divinité. Il en est de même d'une foule d'autres pratiques dont la raison seule ne saurait expliquer les motifs. Msïmonide s'était procuré une connaissance assez étendue des rites religieux de l'ancien paganisme oriental, en lisant tous les livres que les Arabes possédaient sur cette matière. « J'ai lu, dit-il dans une de ses lettres, tout ce qui est relatif à l'idolâtrie, et je crois qu'il ne reste sucun livre sur cette matière, traduit en langue arabe, que je n'aie lu et médité. Par ces livres, j'ai compris les motifs de tous les préceptes mosaïques, qu'on pourrait croire avoir été décrétés par la volonté de Dieu, sans qu'il soit permis d'en deviner les motifs. » Il énumère lui-même, au chapitre XXIX de cette troisième partie, un certain nombre de ces livres dans lesquels il avait étudié les rites des païens, ou, comme il s'exprime, des *Sabiens*, nom par lequel les auteurs arabes de son temps désignent en général tous les anciens païens ou idolâtres. Le livre qui lui a fourni le plus de renseignements, c'est le vaste ouvrage connu sous le nom d'*Agriculture nabatéenne*, qu'il croyait remonter à une très-haute antiquité, et dont les Arabes possédaient une prétendue traduction. C'est surtout grâce à Msïmonide que ce livre, qui existe encore dans quelques bibliothèques, a été d'abord connu aux savants d'Europe, qui, en partie, croysient à sa haute antiquité et le considéraient comme un trésor inappréciable pour l'étude de la religion des

Sémites, et surtout des Babyloniens. De nos jours encore, quelques savants l'ont fait remonter jusqu'à Nabuchodonosor, ou même jusqu'aux siècles les plus reculés. Quoique nous ne croyions pas à la haute antiquité de ce livre, nous devons admettre pourtant que son prétendu traducteur arabe, originaire d'une famille païenne de Harrân, en Mésopotamie, a profité de certains mémoires de ses ancêtres pour composer cette vaste compilation, dont il est probablement lui-même l'auteur. Les extraits qu'en fournit cette troisième partie du *Guide* sont donc pour nous d'un haut intérêt, tant par la lumière qu'ils répandent sur le paganisme de l'ancien Orient et sur ses rites superstitieux, que par les ingénieux rapprochements au moyen desquels Maïmonide a cherché à motiver une grande partie des pratiques cérémonielles prescrites par Moïse. Les chapitres où l'auteur traite des cérémonies du culte mosaïque offrent ainsi une étude historique très-curieuse, et en même temps ils révèlent dans l'auteur des vues rationnelles et philosophiques qu'on est étonné de trouver chez un théologien juif de son temps, mais qui sont entièrement conformes à la méthode rationnelle que l'auteur a généralement suivie.

Dans les quatre derniers chapitres qui renferment la conclusion générale de l'ouvrage, l'auteur a principalement pour but de montrer que les pratiques religieuses ne sont qu'un exercice par lequel l'homme se fortifie dans les devoirs moraux et arrive à craindre Dieu et à le respecter. Il ne considère toutes les pratiques, et même les devoirs moraux, que comme un acheminement à la vie contemplative et à la véritable *perception* de Dieu. Les hommes pieux qui pratiquent les commandements, mais qui ne connaissent Dieu que par tradition, sans méditer sur son être, ces hommes sont bien loin d'atteindre le but; après eux viennent les hommes de science, plus ou moins avancés dans la spéculation philosophique, plus ou moins capables de s'isoler des hommes et des préoccupations mondaines. Ceux qui s'approchent le plus du but final de l'homme sont ceux qui savent s'élever au véritable amour de Dieu, et arriver à l'union avec Dieu au moyen de l'*intellect en acte*. L'intelligence de l'homme se fortifie à mesure qu'il avance en âge et que le feu de ses désirs s'éteint. L'homme qui a traversé tous les degrés de préparation, et qui désire ardemment l'union avec Dieu, éprouve la plus grande jouissance au moment où son âme va être délivrée des liens du corps et arriver à l'éternelle contemplation de Dieu, dont elle n'est plus séparée par aucun voile.

On voit que ce volume, en général, offre un intérêt puissant à ceux-là même qui craindraient de suivre l'auteur dans les sujets abstraits trai-



tés dans les volumes précédents et dans les premiers chapitres du présent volume.

Ainsi que je l'ai fait dans les préfaces du premier et du deuxième volume, j'ai dû me borner ici à un aperçu sommaire qui fît connaître au lecteur les principaux sujets traités dans ce troisième volume et la place qu'ils occupent dans l'ensemble de l'ouvrage. J'espère qu'il me sera donné de m'acquitter complétement de ma tâche, en donnant dans un volume particulier, destiné à servir de *Prolégomènes* au *Guide*, un exposé systématique des doctrines professées par Maïmonide dans ce grand ouvrage et dans d'autres écrits consacrés en partie à des questions théologiques et philosophiques.

Pour la publication du texte arabe de ce volume, j'ai pu disposer de matériaux plus que suffisants. Ce sont : 1° Les deux manuscrits de la bibliothèque de Leyde, que MM. les conservateurs de cette bibliothèque ont bien voulu, avec une libéralité au-dessus de tout éloge, mettre à ma disposition pendant tout le temps qu'a duré mon travail; je leur en renouvelle ici l'expression de ma profonde reconnaissance. 2° Un manuscrit de la troisième partie du Guide appartenant à la Bibliothèque impériale (ancien fonds hébr., n° 230), un des plus anciens manuscrits du Guide, qui se distingue par sa correction, mais où il manque les cinq premiers chapitres. 3° Un manuscrit de la même collection (n° 229), moins correct que le précédent et malheureusement fort incomplet au commencement et à la fin. 4° Un manuscrit du Supplément hébreu de la Bibliothèque impériale (n° 63), dont l'écriture en grand caractère *maghrebi* est de la main du savant R. Saadia Ibn Danan, et d'une correction parfaite. Encore pour cette troisième partie, plusieurs manuscrits de la bibliothèque Bodléienne ont été collationnés avec soin, notamment dans les passages qui peuvent offrir quelque doute.

Il serait inutile de revenir ici sur le plan que je me suis tracé pour la traduction française et les notes qui l'accompagnent; j'ai tâché de rendre toujours le texte arabe aussi fidèlement que possible, et de m'exprimer avec clarté, sinon avec cette élégance qu'on peut désirer dans un ouvrage littéraire, mais que je n'avais pas le talent de mettre dans la traduction d'un ouvrage philosophique arabe, sans nuire à la fidélité. Ma traduction, je le reconnais, se ressent quelquefois des efforts pénibles que j'ai dû faire pour réunir la clarté à la stricte fidélité; aussi a-t-elle été fort diversement jugée, selon que les critiques appréciaient plus ou moins le sentiment philologique qui m'a guidé. Un critique célèbre, à qui sa science et l'élégance de son style donnent le droit d'être difficile, a trouvé que la perfection de mon travail ne laissait rien à désirer

qu'un peu plus de liberté et de naturel dans la traduction (1), et, par des scrupules qui peuvent paraître exagérés, il a même cru devoir modifier çà et là ma traduction dans les citations qu'il avait à faire. Le mot *incorporalité*, par exemple, dont je me suis souvent servi, lui a paru mal sonnant, et il y a substitué le mot *immatérialité*, plus familier aux philosophes modernes. J'ai souvent employé ce dernier mot dans mes notes, mais dans la traduction, j'ai cru devoir scrupuleusement reproduire le terme de l'original, ce qui n'est nullement indifférent. Ainsi, Ibn-Gebirol ne conteste pas l'*incorporalité* des *substances simples*, mais il en conteste l'*immatérialité*, soutenant que toutes les substances, hormis Dieu, ont une matière, c'est-à-dire que, dans notre pensée du moins, ce sont des *êtres en puissance* avant de devenir des *êtres en acte*. Dieu seul est l'*acte pur*. On voit qu'une grande circonspection n'est pas superflue quand on traduit un philosophe arabe. Je pourrais encore citer d'autres expressions, proscrites par le savant critique, mais que, pénétré de mon texte, je ne me suis pas cru autorisé à modifier. — Un autre savant, dont la mort prématurée a enlevé à la science philosophique un de ses plus illustres représentants, a jugé ma traduction et mes notes avec une extrême indulgence. Il a parlé de l'auteur de cette publication dans des termes trop bienveillants pour qu'il me soit permis de les reproduire ici, et je me borne à en citer un passage. « Il nous donne (dit-il) en belle et bonne langue française le principal monument de cette philosophie (des juifs), le *Guide des égarés*. Désormais nous pouvons lire Maïmonide avec d'autant plus de facilité, que nous trouvons auprès de lui un commentateur assidu qui, à chaque pas, nous soutient et nous guide (2). » — Quoi qu'il en soit, j'ai cherché dans ce troisième volume à satisfaire autant que possible à de justes exigences et à des observations que j'avais moi-même provoquées.

Les variantes de la version d'Ibn-Tibbon et les fautes typographiques des éditions de cette version ont été relevées, comme dans les volumes précédents; mais, pour ne pas interrompre constamment le lecteur par des observations de peu d'importance, je n'ai mis dans les notes que les variantes qui peuvent offrir un véritable intérêt, et j'ai relégué à la fin du volume une liste complète de toutes les variantes, tant des manuscrits arabes que des versions hébraïques d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harizi. Je me suis dispensé seulement de noter inutilement des variantes sans importance qui se répètent sans cesse dans la version

(1) Voyez *Journal des Savants*, avril 1863, p. 238, article de M. Franck.
(2) Voyez *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1862, p. 297, article de M. Saisset.

d'Ibn-Tibbon. Je veux parler des passages où le traducteur exprime un mot arabe par deux mots hébreux synonymes, faute de trouver un mot bébreu qui rende exactement le sens du mot arabe, ou deux mots arabes synonymes par un seul mot bébreu, pour éviter des répétitions inutiles, ou un singulier arabe par un pluriel bébreu, et *vice versa*. Ainsi, par cxemple, le verbe ישפע (fol. 50 *a*, ligne 21) est rendu par יליץ ויעתיר; שפאעתה (*ibidem*), par הלצתו ועתירתו; אפ̄את (fol. 51 *b*, l. 14), par מכות ומקרים, etc. — Les deux mots ותרכהא ואבטאלהא (fol. 69 *b*, l. 22) sont rendus par le seul mot ולבטלם; les mots ט̇עדל ואלאנצאף (fol. 94 *a*, l. 4), par היושר; les mots ט̇בראי ואלקפאר (fol. 96 *b*, l. 4), par המדברות, etc.— Le singulicr אעתקאד (fol. 61 *b*, l. 16) est rendu par le pluriel אמונות; de même le singulier ואג̇תמאעהם (fol. 75 *b*, l. 4), par le pluriel וקבוציהם; le pluriel אלמדן (fol. 89 *a*, l. 9), par le singulier המדינה, etc.

J'ai joint à ce volume une table alphabétique des matières traitées dans les trois parties du Guide et dsns les notes, ainsi que le relevé des mots bébreux et arabes expliqués dans les notes, et une table des versets bibliques cités dans le *Guide*. La table des matières surtout était un travail assez long et difficile, que mon infirmité me rendait impossible, et pour lequel j'avais besoin de l'assistsnce d'un bomme instruit, capable de bien comprendre les différentes matières et de les résumer avec intelligence. Un jeune rabbin, M. Zadoc Kahn, un des élèves les plus distingués sortis du Séminaire israélite de Paris, et qui donne au rabbinat frsnçais les plus belles espérances, a bien voulu me prêter son précieux concours. Il a rédigé seul le travail des tables, et je n'ai eu qu'à le relire avec lui et à proposer çà et là quelques modifications, additions, ou retrancbements. Le lecteur reconnaitra, j'espère, que M. Kahn s'est très-consciencieusement acquitté de sa tâcbe, et je dois lui en exprimer ici ma bien sincère reconnaissance.

Quelques amis, dont j'ai parlé précédcmmcnt, ont continué à m'aider dans la correction des épreuves, et dans la collation du texte avec la version hébrsïque d'Ibn-Tibbon. Je dois surtout faire ressortir les éminents services que m'a rendus mon secrétaire, M. Moïse Scbwsb, qui m'a assisté dsns ce long et pénible travail avec une patience au-dessus de tout éloge, et m'a prêté le concours le plus intelligent pour la publication des tomes II et III. C'est lui qui, en *m'épelant* les épreuves du texte arabe, m'a mis à même de publier ce texte plus correctement que ma situation ne paraissait le comporter; c'est lui qui a écrit sons ma dictée la traduction et les notes de ces deux volumes, qui a fait, d'après mes indications, les recberches nécessaires pour les notes, et qui m'a lu

les nombreux passages des auteurs de toute sorte dans lesquels je devais chercher des éclaircissements, ou dont j'avais à faire des citations. Par son dévouement, il a acquis les titres les plus incontestables à ma reconnaissance et à celle des hommes de science qui s'intéressent à cette publication.

Avec la protection de la Providence, je me suis acquitté d'une tâche à laquelle je m'étais préparé par de longues études, et qu'il eût été dur pour moi d'abandonner lorsqu'un sort cruel paraissait exiger ce sacrifice. Cette tâche était peut-être au-dessus de mes forces et de ma faible science; mais la sympathie qui m'a été témoignée par les nobles protecteurs auxquels j'ai dédié cet ouvrage ne m'a point permis d'hésiter. Ils ont voulu, en attachant leur nom à l'œuvre la plus grandiose de la théologie juive du moyen âge, me procurer une consolation dans mon adversité, et me donner l'occasion de rendre encore quelques services à la science. Puisse cette publication être digne des généreux encouragements dont elle a été l'objet, et satisfaire, jusqu'à un certain point, aux justes exigences de la science!

S. MUNK.

Paris, juillet 1866.

TABLE DES CHAPITRES

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES.

TROISIÈME PARTIE

DU

GUIDE DES ÉGARÉS

AU NOM DE L'ÉTERNEL

DIEU DE L'UNIVERS

OBSERVATION PRÉLIMINAIRE. (1)

Nous avons déjà exposé plusieurs fois que le but principal (que nous avions) dans ce traité, c'était d'expliquer ce qu'il est possible d'expliquer du *Ma'asé beréschith* (récit de la création) et du *Ma'asé mercabâ* (récit du char céleste) (2), eu égard à ceux pour qui ce traité a été composé (3). Nous avons aussi exposé que ces sujets font partie des *secrets de la Loi;* et tu sais combien les docteurs blâment celui qui révèle ces secrets, disant même clairement que celui qui cache les secrets de la Loi, clairs et manifestes pour les esprits spéculatifs, aura une très-grande récompense. A la fin du traité *Pesa'him*, en interprétant ces mots : *Car son trafic sera pour ceux qui sont assis devant l'Éternel, afin qu'ils aient de quoi se nourrir et se rassasier,* WE-LI-

(1) Le mot מקדמה ne peut se traduire ici ni par *Introduction*, ni par *Préface;* car le morceau qui va suivre ne sert point d'Introduction à cette troisième partie du *Guide*, mais renferme seulement quelques observations dont l'auteur a cru devoir faire précéder les sept premiers chapitres, contenant l'explication du *Ma'asé mercabâ* ou de la vision d'Ézéchiel.

(2) Cf. t. I, p. 9, note 2, et t. II, p. 50.

(3) C'est-à-dire : en m'adressant aux lecteurs intelligents pour lesquels j'ai composé cet ouvrage et qui seront capables de comprendre les explications à demi-mot. La version d'Ibn-Tibbon porte : כפי מה שחובר לו זה המאמר, ce qui n'est pas bien clair. Au lieu de מה, il faudrait écrire מי, comme on le trouve en effet dans quelques manuscrits.

MEKHASSÉ ATHÎK (Isaïe, XXIII, 18), ils disent : « Et pour celui qui couvre (*limekhassé*) les choses qu'a révélées le vieux (*'attîk*) des jours, à savoir les secrets de la Loi (1). » Il faut donc comprendre, si tu as de l'intelligence, quel enseignement ils ont voulu nous donner par là. Ils ont exposé ailleurs (2) combien le *Ma'asé mercabâ* est profond et combien il est inaccessible aux esprits vulgaires ; et il a été déclaré que même ce qui en est clair pour celui qui a été admis à le comprendre (3), il est interdit par la religion de l'enseigner et de le faire comprendre (aux autres), à moins que ce ne soit de vive voix et en s'adressant à un seul individu ayant certaines qualités, et encore ne lui en apprendra-t-on que les *premiers éléments* (4). C'est là la raison pourquoi cette science s'est entièrement éteinte dans notre communion, de sorte qu'on n'en trouve plus la moindre trace (5). Et il devait en effet en être ainsi, car elle n'a été transmise que

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Pesa'hîm*, fol. 119 *a*. Les mots ולמכסה עתיק signifient probablement : *et afin d'avoir des vêtements de luxe ;* le Talmud, comme on vient de le voir, détourne ces mots de leur sens naturel, afin d'y voir une allusion à ceux qui voilent les profonds mystères du *Ma'asé mercabâ*, révélés par Dieu à ses élus. Les mots *le vieux des jours* désignent *Dieu*, par allusion aux paroles de Daniel, chap. VIII, versets 9 et 13. — Au lieu de שגלן, *qu'a révélées*, nos éditions du Talmud portent שכסה, *qu'a couvertes ;* cette variante ne change rien au fond de l'interprétation et à l'usage qu'en fait Maïmonide.

(2) Quelques mss. ont בינא, à la première personne ; de même Al-'Harizi et les mss. de la version d'Ibn-Tibbon : בארנו. Il faudrait traduire d'après cela : *Nous avons déjà exposé.*

(3) Selon la version d'Ibn-Tibbon, il faudrait traduire : « Même ce qu'en comprend celui que Dieu a doué d'intelligence. » Al-'Harizi traduit plus littéralement : אפילו השיעור אשר התבאר ממנו למי שנפתח לו השער מדעתו.

(4) Voy. ce que l'auteur a dit à ce sujet dans la première partie de cet ouvrage, chap. XXXIV (t. I, p. 127 et suiv.).

(5) Mot à mot : *ni peu, ni beaucoup.*

par tradition d'un docteur à un autre [1], et elle n'a jamais été mise par écrit.

S'il en est ainsi, comment m'y prendrai-je pour éveiller l'attention sur ce qui m'a paru à peu près clair, ou sur ce qui est pour moi d'une évidence indubitable, selon ce que j'en ai compris [2] ? Cependant, j'aurais cru commettre une grande lâcheté envers toi et envers tout homme perplexe, en m'abstenant de rien écrire de ce qui est clair pour moi, de sorte que ma mort inévitable en eût entraîné la perte; c'eût été en quelque sorte dérober la vérité à celui qui en est digne, ou jalouser l'héritier pour son héritage [3], deux choses qui dénotent un caractère blâmable. D'un autre côté, nous avons déjà dit que la religion nous interdit d'exposer clairement ce sujet, sans parler de ce que le simple jugement nous impose [4]. Ajoutons à cela que ce que j'en crois posséder moi-même n'est que simple conjecture

(1) Littéralement : *car elle n'avait cessé d'être transmise d'un chef (d'école) à un autre*. Le mot צדר a ici le sens de *principal*, *chef*. La version d'Ibn-Tibbon, לא נעדר מקבל מפי מקבל, est à la fois obscure et incomplète. Al-'Harîzi, prenant ici le mot צדר dans le sens de *poitrine*, *cœur*, traduit ainsi : כי מאז ועד עתה לא חדל להיות מקובל מפה אל פה וחקוק מלב אל לב.

(2) L'auteur distingue ici évidemment deux parties du *Ma'asé mercabâ*, dont il a compris l'une *à peu près* (עסאה) et dont l'autre lui a paru d'une clarté indubitable. Cette distinction ne ressort pas assez de la version d'Ibn-Tibbon, qui porte : להעירך על מה שאפשר שנודע לי והתבאר אלי בלי ספק במה שהבינותיו מזה. Al-'Harîzi a bien rendu tous les verbes de cette phrase; mais la nuance si essentielle du mot עסאה, *à peu près*, a disparu dans sa version, qui porte : להעיר אותך על מה שנראה לי והתבאר לי ונודע לי בלי ספק ממה שהבינותי ממנו.

(3) Ibn-Tibbon ajoute, pour la clarté, le mot המוריש; il traduit : או קנאת המוריש ביורש על ירושתו, *ou jalousie du testateur contre l'héritier pour son héritage*.

(4) Littéralement : *joint à ce qu'exige l'opinion;* c'est-à-dire, sans parler de la réserve qui m'est imposée par mon propre jugement.

et une opinion (personnelle)[1]. Je n'ai point eu là-dessus de révélation divine qui m'ait fait savoir que ce soit là réellement ce qu'on a voulu dire, et je n'ai pas non plus appris[2] d'un maître ce que j'en pense; mais ce sont les textes des livres prophétiques et des discours des docteurs, ainsi que ces propositions spéculatives que je possède, qui m'ont induit à croire que la chose est indubitablement ainsi. Cependant, il est possible qu'il en soit autrement et qu'on ait voulu dire tout autre chose.

Dirigé par une pensée droite et par le secours divin, j'ai pris à cet égard le parti dont je vais parler : je te donnerai sur les paroles d'Ézéchiel une explication qui, entendue par le premier venu, pourra lui paraître ne rien ajouter à ce qu'exprime le texte, comme si je ne faisais que traduire des mots d'une langue dans une autre, ou résumer le sens littéral du discours; mais si elle est examinée avec un soin parfait par celui pour qui ce traité a été composé et qui en a bien compris chaque chapitre, toute la chose sera claire pour lui, comme elle est claire et manifeste pour moi, de sorte que rien n'y sera plus un mystère pour lui. C'est là tout ce qu'il a été possible de faire pour être utile à chacun, tout en s'abstenant d'enseigner clairement, et comme il le faudrait, quoi que ce soit de ce sujet.

Après cette observation préliminaire, applique bien ton esprit aux chapitres qui vont traiter de ce sujet noble, sublime et grand, qui est *un pieu auquel tout est suspendu et une colonne sur laquelle tout est appuyé*[3].

(1) Les mots רֿא חדס ותכֿמין sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par בעל סברא; Ibn-Falaquéra fait observer qu'il serait plus exact de traduire : בעל עומד ומשער. Voy. l'Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 156, la note relative au chap. XLV de la IIe partie; et cf. le tome II, p. 296, note 1, et p. 345, note 6.

(2) Au lieu de תלקנת, quelques mss. ont תלקית (تَلَقَّيْت), ce qui a à peu près le même sens.

(3) C'est-à-dire : ce sujet important est comme le grand pieu d'une tente auquel est suspendue toute la tenture, ou comme une colonne qui supporte toute la toiture d'un édifice. — Dans le texte arabe, les mots

CHAPITRE PREMIER.

On sait qu'il y a des individus humains dont les visages ont des formes semblables à celle appartenant à l'un des autres animaux, de sorte que tu vois tel individu dont le visage ressemble en quelque sorte à la face du lion, tel autre qui a pour ainsi dire une face de bœuf, et ainsi de suite [1]; c'est d'après ces

un pieu etc. sont écrits en hébreu, ce qui pourrait faire croire qu'ils sont tirés d'un passage talmudique relatif au *Ma'asé mercabâ;* mais j'ai vainement cherché un pareil passage, et il faut croire que l'auteur a simplement employé ici une locution rabbinique très-usitée de son temps et qui lui servait à caractériser la haute importance de la vision d'Ézéchiel. C'est aussi l'avis de M. le grand rabbin Klein, que j'ai consulté à cet égard et qui m'a indiqué un passage du Talmud de Jérusalem, traité *Berakhôth*, chap. IV (fol. 19 *a*), où, au sujet de l'élévation de R. Éliézer ben-Azaria à la dignité de *nâsi*, il est dit : אשרי אדם שיש לו יתד להתלות בה. Les mots ועמוד שהכל נשען עליו sont analogues à ces mots du livre des Juges (XVI, 26) : העמדים אשר הבית נכון עליהם.

(1) Maïmonide, en abordant son explication à demi-mot de la vision d'Ézéchiel, dans laquelle il semble retrouver les principales doctrines cosmologiques des péripatéticiens arabes, croit devoir indiquer en premier lieu ce qu'il faut entendre par les quatre visages attribués à chacune des quatre *'hayyôth*, ou figures d'animaux (Ézéchiel, I, 10), dans lesquelles il voit les sphères célestes, ramenées à quatre, celle de la lune, celle du soleil, celle des cinq autres planètes et celle des étoiles fixes. Voy. la IIe partie de cet ouvrage à la fin du chap. IX, et chap. X, p. 82 et suiv. Le prophète prête aux *'hayyôth* un visage d'homme, un visage de lion, un visage de bœuf et un visage d'aigle, et en fait ainsi les représentants de ce qu'il y a de plus noble parmi les différentes espèces d'animaux. Selon notre auteur, les trois visages d'animaux irraisonnables sont également des visages d'homme; mais il ne nous dit pas pourquoi il insiste là-dessus, et il nous laisse à deviner ce qu'il entend par le symbole des quatre visages. Nous croyons que l'auteur fait allusion aux quatre causes du mouvement des sphères, indiquées selon lui par les quatre ailes (*v.* 6), et dont il a parlé aux chap. IV et X de la IIe partie;

figures approchant de celles des faces des animaux que les hommes reçoivent des surnoms (1). C'est ainsi que les mots *face de bœuf*, *face de lion*, *face d'aigle* (Ézéchiel, I, 10), ne dési-

ce sont : la figure de la sphère, c'est-à-dire sa sphéricité, son âme, son intellect par lequel elle conçoit, et l'Intelligence séparée, objet de son désir (voy. t. II, p. 88). Dans le monde sublunaire, l'homme est le seul être dans lequel se retracent ces quatre causes du mouvement ; l'homme seul possède une âme douée de conception et un intellect, qui sont mis en mouvement par le désir de s'unir avec l'intelligence séparée, c'est-à-dire avec l'*intellect actif* universel ; et à ce point de vue, le mouvement de l'homme n'a rien de commun avec celui des animaux irraisonnables et ne peut être comparé qu'au mouvement circulaire des sphères. Cf. t. II, chap. IV, p. 52. L'explication que nous venons de donner est indiquée par Samuel ibn-Tibbon dans son traité *Yikkawou ha-maïm*, chap. XI, p. 47 : וענין הנפש והשכל רמז אליו בישרמז שכלם יש להם פני אדם וכל הפנים פני אדם. Nous laissons de côté d'autres explications données par Moïse de Narbonne et Éphôdi, et qui se rapportent à ce que l'auteur a dit sur les quatre forces émanées des quatre sphères et agissant sur les quatre éléments (t. II, chap. X, p. 89) ; ces explications n'offrent aucun intérêt ni pour la science, ni pour son histoire, et nous nous bornerons à ce qui est strictement nécessaire pour l'intelligence des paroles obscures de Maïmonide.—Au reste, toute l'interprétation que Maïmonide donne ici, à mots couverts, de la vision d'Ézéchiel, est basée, comme nous l'avons dit, sur la cosmologie péripatéticienne ; mais si le prophète, comme il est probable, s'est servi de symboles astronomiques, il n'a pu les emprunter qu'à l'astronomie de son temps, et il faudrait s'adresser à la science chaldéenne pour en trouver l'explication. Isaac Abravanel a renversé de fond en comble l'interprétation de Maïmonide en faisant observer avec raison que, si c'était là le sens de la vision d'Ézéchiel, il n'y aurait pas lieu d'en faire tant de mystère, puisqu'il ne s'agirait que d'une science qui est enseignée dans toutes les écoles de philosophie et qui est familière aux savants de toutes les communions. Voy. la seconde Préface d'Abravanel au livre d'Ézéchiel et son commentaire sur le chap. I de ce même livre ; cf. aussi le commentaire d'Abravanel sur diverses parties du *Moré Neboukhîm*, II[e] liv., fol. 48 et suiv.

(1) C'est ainsi, comme le fait observer Abravanel (*l. c.*, fol. 53 *b*), que Juda est appelé un *jeune lionceau* (Genèse, XLIX, 9), et Joseph un *taureau* (Deutéronome, XXXIII, 17 ; Genèse, XLIX, 6).

gnent autre chose qu'une face d'homme, inclinant vers les figures de ces espèces. Deux preuves viennent à l'appui de cela : la première, c'est qu'après avoir dit des *'hayyôth* (figures d'animaux) en général : *Et voici leur aspect, elles avaient une figure humaine* (*ibid.*, *v.* 5), il dit de chacune des *'hayyôth* qu'elle avait *une face d'homme*, *une face d'aigle*, *une face de lion*, *une face de bœuf*. La seconde preuve, c'est l'explication qu'il donne dans la seconde *mercabâ*, ayant pour but d'expliquer certaines choses qui étaient restées obscures [1] dans la première, car dans la seconde *mercabâ*, il dit : *ils avaient chacun* [2] *quatre faces*, 1° *une face de chérubin*, 2° *une face d'homme*, 3° *une face de lion*, 4° *une face d'aigle* (Ezéchiel, X, 14). Il a donc dit clairement que ce qu'il avait appelé d'abord *face de bœuf*, c'est la *face de chérubin*; mais le mot כרוב (chérubin) désigne un *homme* d'un âge tendre [3]. De là on peut conclure aussi sur les deux autres faces [4]. S'il a ici omis [5] la *face de*

(1) Le verbe arabe אבהמת est inexactement rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par שלא נזכרו, *qui n'avaient pas été mentionnées*. Ibn-Falaquéra fait observer avec raison qu'il fallait dire : דברים שנעלמו. Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 156.

(2) C'est-à-dire : chacun des *chérubins*, car les êtres qui dans la première vision sont appelés *'hayyôth* (animaux) s'appellent dans la seconde vision *chérubins*. Cependant, c'est évidemment à tort que Maïmonide rapporte le verset 14 du chap. X aux *chérubins*, ou, ce qui est la même chose, aux *'hayyôth;* car il ressort de l'ensemble du discours que dans le verset en question les quatre faces sont attribuées aux *roues* (*ophannîm*), et non pas aux *chérubins*. Voy. le commentaire d'Abravanel sur Ézéchiel, chap. I, *v.* 5, et chap. X, *v.* 14.

(3) L'auteur paraît faire allusion à un passage du Talmud, traité *'Haghigâ*, fol. 13 *b* : מאי כרוב אמר ר׳ אבהו כרביא שכן בבבל קורין לינוקא רביא. « Que signifie *Keroub?* Rabbi Abahou dit *comme un enfant* (KE-RABYA), car en Babylonie on appelle l'enfant RABYA. »

(4) C'est-à-dire : puisque les deux premières sont des faces humaines, les deux dernières le sont également.

(5) Tous les mss. portent : ואנמא חדף פני שור; l'auteur parle de l'omission faite, dans la seconde vision, de la *face de bœuf* et de son rem-

bœuf, c'est aussi pour appeler l'attention sur une certaine étymologie, chose à laquelle nous avons déjà fait allusion (1). Il ne serait pas permis de dire qu'il s'agit peut-être ici de la perception d'autres figures, car, à la fin de cette seconde description, il dit : *C'était la* 'HAYYA (l'animal) *que j'avais vue sous le Dieu d'Israël, près du fleuve de Chaboras* (*Ibid.*, X, 20). — Voilà donc éclairci ce que nous avons cru devoir expliquer en premier lieu (2).

CHAPITRE II.

Il (le prophète) raconte avoir vu quatre 'HAYYÔTH (figures d'animaux) dont chacune avait quatre faces, quatre ailes, et deux mains; l'ensemble de la configuration de chaque '*hayyâ* était une figure d'homme, comme il dit : *elles avaient une ressemblance*

placement par la *face de chérubin*. Au lieu de חֹרְף, Ibn-Tibbon paraît avoir lu חרף, car il traduit (mss. et édit. *princeps*) : ואמנם מלת פני שור; les éditeurs, ayant trouvé cette version un peu obscure, ont ajouté avant מלת le verbe אמר. Cependant le mot arabe חרף ne s'emploie que dans le sens de lettre ou particule, et n'aurait pu être employé ici pour désigner l'expression פני שור. Al-'Harizi traduit plus exactement : ואולם עזב לזכור פני שור.

(1) Voy. t. II, chap. XLIII, p. 327, où l'auteur dit que les prophètes en nommant un objet qui leur a apparu dans une vision font quelquefois allusion à un autre objet qui porte un nom analogue. L'auteur ne dit pas de quelle étymologie il veut parler ici. Peut-être veut-il dire que le mot שור (bœuf) a été remplacé par *chérubin*, désignant un *jeune homme*, pour indiquer l'idée de *contemplation* que renferme la racine hébraïque שור et qui ne peut s'appliquer qu'à un être humain. Cf. le commentaire d'Éphôdi.

(2) Littéralement : *ce par quoi nous avons commencé l'explication;* c'est-à-dire, ce que nous avons cru devoir expliquer préalablement avant d'entrer dans les détails de la vision d'Ézéchiel. La version d'Ibn-Tibbon, מה שהחלונו לבארו, n'est pas exacte; il faudrait traduire : מה שהחלונו בביאורו.

humaine (Ézéchiel, I, 5) (1). Il dit également que les mains étaient des *mains d'homme* (*v.* 8), car on sait que les mains de l'homme sont formées de manière à pouvoir faire des ouvrages d'art, ce dont on ne saurait douter (2). Ensuite, il dit que leurs pieds étaient droits, ce qui veut dire qu'ils n'avaient pas d'articulations; tel est le sens littéral des mots *pieds droits* (*v.* 7) (3). Les docteurs disent également : « *Leurs pieds étaient des pieds droits;* cela veut dire que les êtres supérieurs ne s'asseyent pas (4). » Il faut aussi te bien pénétrer de cela. — Il dit encore que les plantes des pieds, organes de la marche, n'étaient pas comme (celles) d'un pied d'homme; les mains seules ressemblaient aux mains de l'homme, mais les pieds étaient arrondis *comme la plante d'un pied de veau* (*v.* 7) (5). Puis il dit qu'entre chaque couple (6) de ces quatre *'hayyôth* il n'y avait ni interstice, ni espace, et qu'au contraire elles étaient appliquées les

(1) Les quatre *'hayyôth* représentent, selon Maïmonide, les quatre sphères, comme nous l'avons dit plus haut, p. 7, note 1. On a vu ce que signifie leur *figure humaine;* le symbole des *quatre ailes* a été expliqué ailleurs, et on a vu que, selon notre auteur, elles représentent les quatre causes du mouvement des sphères. Voy. t. I, p. 179, et *ibid.*, note 2; t. II, p. 88, et *ibid.*, note 1.

(2) Les *deux mains* représentent la *double action* des forces émanées des sphères célestes et dont l'auteur a parlé au chap. X de la IIe partie (t. II, p. 89); cette double action consiste à donner naissance à toute chose, et à conserver ce qui est né. A l'endroit que nous venons d'indiquer, l'auteur compare également cette action à celle de l'art ou de la faculté artistique de l'homme (المهنية).

(3) Les pieds ou les jambes sans articulations indiquent, selon l'auteur, le mouvement perpétuel des sphères, car celui qui veut s'asseoir pour se reposer de sa marche a besoin d'articulations.

(4) Voy. *Beréschîth rabbâ*. sect. 65 (fol. 58, col. 3): אמר ר' שמואל אין ישיבה למעלה שנאמר ורגליהם רגל ישרה אין להם קפיצין.

(5) L'auteur voit dans ces mots une allusion au mouvement circulaire des sphères; le mot עגל, *veau*, rappelle le mot עגול, *rond*. Cf. t. II, à la fin des chap. XXIX et XLIII.

(6) La plupart des mss. portent בינהמא, au duel, ce qui veut dire : entre les *'hayyôth*, prises deux à deux.

unes sur les autres, comme il est dit : *attachées l'une à l'autre* (*v.* 9)[1]. Mais, ajoute-t-il, quoiqu'elles fussent appliquées les unes sur les autres[2], leurs faces et leurs ailes étaient séparées en haut, comme il est dit : *leurs faces et leurs ailes étaient séparées par en haut* (*v.* 11). Remarque bien l'expression *par en haut;* car les corps seuls étaient appliqués les uns sur les autres, tandis que leurs faces et leurs ailes étaient séparées, mais seulement par en haut[3]. C'est pourquoi il dit : ופניהם וכנפיהם

(1) Il faut se rappeler ce que l'auteur dit ailleurs des sphères célestes, étroitement emboîtées les unes dans les autres, sans laisser aucun vide. Voy. t. I, chap. LXXII, p. 357.

(2) Tous les mss. portent מע כונהם מתלאזקין, ce qui est incorrect, car les règles grammaticales demandaient מע כונהא מתלאזקה. Je crois qu'il faut prononcer מתלאזקין, au duel masculin, et que l'auteur, oubliant les *'hayyôth*, a pensé aux sphères qu'elles représentent, car le mot فلك, *sphère*, est du genre masculin ; il considère ici les sphères deux à deux, attachées l'une à l'autre. J'ai donc cru, pour obtenir une leçon entièrement correcte, devoir écrire כונהמא, avec le suffixe duel, au lieu de כונהם qu'ont les mss.

(3) On a déjà vu que les faces et les ailes représentent, selon l'auteur, les causes du mouvement des sphères. Parmi ces causes, trois sont inhérentes à chaque sphère, à savoir : sa sphéricité, son âme et son intellect ; la quatrième est l'Intelligence supérieure, objet du désir de chaque sphère. Cette quatrième cause est une Intelligence *séparée* de la sphère, et les différentes Intelligences séparées sont aussi distinctes entre elles, en ce qu'elles sont les causes et les effets les unes des autres. (Voy. t. II, Introduction, seizième proposition, et *ibid.*, p. 31, note 2.) C'est pourquoi le prophète dit que les faces et les ailes étaient séparées *par en haut*, ce qui veut dire que les causes supérieures du mouvement sont séparées de leurs sphères respectives et distinctes entre elles. Tel paraît être le sens des paroles obscures de Maïmonide; mais il ne nous donne aucune indication sur la manière dont il entend la suite du verset 11 : לאיש שתים חוברות איש ושתים מכסות את גויתיהנה. Peut-être faut-il, d'après Maïmonide, traduire ainsi ces mots : *deux (ailes) étaient attachées à chacune (des 'hayyôth) et deux couvraient leurs corps*, c'est-à-dire deux des causes motrices, à savoir la sphéricité et l'âme, sont inhérentes à chaque sphère, tandis que les deux autres planent en quelque sorte

פרדות מלמעלה[1]. Il dit encore qu'elles étaient brillantes *comme la surface de l'airain poli* (*v.* 7), et enfin qu'elles étaient aussi lumineuses, comme il est dit : *leur aspect était comme des charbons de feu* (*v.* 13)[2]. C'est là en somme ce qu'il dit de la configuration des *'hayyôth*, à savoir, de leur figure, de leur substance[3], de leur forme, de leurs ailes, de leurs mains et de leurs pieds.

Commençant ensuite à décrire de quelle manière sont les mouvements de ces *'hayyôth*, il s'exprime à cet égard de la manière suivante : Dans les mouvements des *'hayyôth*, dit-il, il n'y avait ni détour, ni déviation, ni courbure; c'était, au contraire, un mouvement uniforme, comme il dit : *Elles ne se détournaient pas dans leur marche* (*v.* 12)[4]. — Il dit ensuite que chacune des *'hayyôth* suivait la direction de sa face, ce qu'il exprime par ces mots : *chacune marchait du côté de sa face* (*v.* 9). Ainsi, il dit clairement que chaque *'hayyâ* ne marchait que (du

au-dessus d'elle; car l'Intelligence séparée, objet du désir de la sphère, se trouve en dehors d'elle, et l'intellect qui conçoit cet objet désiré est dans un intime rapport avec lui.

(1) Cette dernière phrase, qui se trouve dans plusieurs mss. arabes, a été supprimée dans les deux versions hébraïques, comme répétition inutile.

(2) L'auteur fait allusion d'une part aux sphères elles-mêmes, et d'autre part aux astres qu'elles renferment; celles-là ont une matière pure et transparente, mais qui ne donne pas de lumière; ceux-ci, au contraire, sont lumineux sans être transparents. Voy. t. II, chap. XIX, p. 159-160.

(3) Au lieu de וגוהרהא, Ibn-Tibbon paraît avoir lu וגוההא, car sa version porte ופניהם, *de leurs faces;* Al-'Harizi a ועצמם, *de leur substance.*

(4) Voy. t. I, chap. LXXII, p. 357, où l'auteur dit en parlant des sphères : « Elles ont toutes un mouvement circulaire égal, et dans aucune d'elles il n'y a ni précipitation, ni ralentissement; je veux dire qu'aucune de ces sphères ne se meut tantôt rapidement, tantôt lentement, mais que chacune, pour sa vitesse et sa manière de se mouvoir, reste soumise à sa loi naturelle. »

côté) où était dirigée sa face [1]; mais puissé-je savoir de quelle face il s'agit, puisque chaque *'hayyâ* avait plusieurs faces [2]! Quoi qu'il en soit, les quatre ne marchaient pas du même côté, car sans cela il n'aurait pas attribué à chacune un mouvement particulier en disant : *chacune marchait du côté de sa face* [3]. — Il dit encore que la manière de se mouvoir de ces *'hayyôth* était une course (rapide), et que c'était également par une course qu'elles revenaient sur leurs pas [4]. C'est là ce qu'il ex-

(1) L'auteur fait allusion au désir qu'a chaque sphère de s'approcher de sa cause prochaine, ou de l'Intelligence séparée qui lui préside, et qui détermine son mouvement.

(2) L'auteur veut indiquer, ce me semble, qu'il peut rester quelques doutes sur le sens qu'il attribue au mot *face*, et qu'il n'est pas prouvé d'une manière indubitable qu'il s'agisse du désir qui entraine chaque sphère vers son Intelligence séparée. En effet, le mot *face* est équivoque, puisque le prophète attribue à chaque *'hayyâ* quatre faces. Selon Schem-Tob, l'auteur ferait ici allusion à l'objection qu'il a faite aux philosophes, au chap. XIX de la IIe partie (p. 162), en disant qu'on ne saurait attribuer aux Intelligences séparées une position de lieu et qu'on ne peut dire qu'elles soient à l'orient ou à l'occident.

(3) En tous cas, dit l'auteur, il est certain qu'il s'agit ici du mouvement des sphères, qui s'effectue en divers sens, car les unes se dirigent d'occident en orient et les autres d'orient en occident. Voy. t. I, p. 357, et t. II, p. 151 et p. 158. L'auteur n'a pu ici vouloir faire allusion à la sphère supérieure appelée la *sphère diurne*, et qui se meut d'orient en occident ; car, d'après lui, la sphère diurne est sans étoiles et ne compte pas au nombre des quatre sphères représentées par les quatre *'hayyôth*. Ces dernières, comme on l'a déjà vu, p. 7, note 1, sont : la sphère de la lune, celle du soleil, celle qui embrasse les sphères des cinq planètes, et enfin celle des étoiles fixes. Le mouvement propre de toutes ces sphères se fait de l'occident à l'orient ; si donc l'auteur fait allusion ici à un mouvement opposé d'orient en occident, il n'a pu avoir en vue que les sphères des nœuds des planètes, ainsi que nous l'avons fait observer au chap. XIX de la IIe partie, p. 158, note 2.

(4) Je crois que l'auteur veut encore parler ici des deux mouvements opposés des sphères, à savoir de leur mouvement périodique de l'occident à l'orient et du mouvement diurne de l'orient à l'occident qui leur est imprimé par la sphère supérieure, ou la sphère diurne. Voy. t. II,

prime par les mots : *Et les 'hayyôth couraient et revenaient*, רצוא ושוב (*v.* 14); car רצוא est l'infinitif du verbe רָץ, *il courut*, et שוב, est l'infinitif du verbe שָׁב, *il revint.* Il n'emploie pas les verbes הלוך ובוא, *aller et venir*, mais il dit que leur mouvement était une course et un retour sur leurs pas, ce qu'il explique par une image en disant : *comme l'aspect de l'éclair*, BAZAK (*ibid.*), car *bazak* a le même sens que *barak* (éclair). Il dit donc : semblables à l'éclair, dont le mouvement semble le plus rapide qu'il y ait et qui s'étend avec rapidité en s'élançant d'un certain endroit, et ensuite coup sur coup se retire et retourne avec la même rapidité à son point de départ. Jonathan ben Uziel explique les mots *couraient et revenaient* en ces termes : « Elles faisaient le tour du monde, et revenaient (sur leurs pas), comme une seule créature (1), rapides comme l'aspect de l'éclair. » Il (le prophète) ajoute ensuite que, si la *'hayyâ* accomplit ce mouvement de course (en avant) et en arrière vers un certain côté, c'est là un mouvement (2) qui ne vient pas d'elle-

p. 151, note 3. — Moïse de Narbonne et Schem-Tob, trompés par la traduction d'Ibn-Tibbon, qui porte : והן חוזרות חלילה, *et elles tournaient circulairement*, ont pensé qu'il s'agit ici du mouvement *circulaire*, par lequel les sphères reviennent toujours à leur point de départ ; mais si tel était le sens, la comparaison avec le mouvement de l'éclair serait mal choisie. Les mots arabes והי ראגֿעה עלי אעקאבהא signifient : *et elles revenaient sur leurs pas*, et c'est dans ce sens que traduit Al-'Harizi : והם חוזרות על עקבותיהם במרוצה.

(1) Au lieu de בריא חדא, nos éditions du Targoum portent : בְרִיָהא כחדא, de sorte qu'il faudrait traduire : *et les créatures* (les *'hayyôth*) *revenaient ensemble, etc.* Quelques mss. du Targoum ont בְרִיָהא חדא, et d'autres ברית חדא ; dans le commentaire d'Abravanel sur ce verset, la citation du Targoum est conforme à celle de Maïmonide. Les éditions du Targoum ajoutent encore après ומקפן le mot ומכבן, qui ne se trouve pas dans les mss.

(2) Au lieu de ליסת חרכה, le ms. de Leyde, n° 18, porte ליסת התחרכהא (c'est-à-dire : تَحَرُّكها), et c'est peut-être cette leçon qu'avait Ibn-Tibbon, qui traduit אין תנועתה מעצמה. D'autres mss. portent ליסת החרכה, ce qui est encore moins correct. La version d'Al-'Harizi, איננה תנועה מעצמה, est conforme à la leçon que nous avons adoptée.

même, mais d'autre chose, je veux dire de l'intention divine. Il dit donc que le côté vers lequel, selon l'intention divine, la *'hayyâ* devait se mouvoir, était celui [1] vers lequel elle accomplissait ce mouvement rapide désigné par les mots *couraient et revenaient*. C'est là ce qu'il dit en parlant des *'hayyôth : Là où c'était l'intention (divine)*, HA-ROUA'H, *qu'elles allassent, elles allaient, sans se détourner de leur marche* (v. 12). Le mot ROUA'H (רוח) ne signifie pas ici le *vent*, mais a le sens d'*intention*, comme nous l'avons exposé au sujet du mot ROUA'H [2]. Ainsi, il veut dire que la *'hayyâ* suivait dans sa course la direction que lui donnait l'intention divine [3]. C'est dans le même sens que Jona-

(1) Littéralement : *que le côté vers lequel c'était l'intention divine que la 'hayyâ se mût, vers ce même côté elle accomplissait etc.* Les mots אלי תלך אלגהה, *vers ce même côté*, ne sont pas rendus dans la version d'Ibn-Tibbon. Celle d'Al-'Harîzi porte : אל הפאה ההיא התנועע בתנועה קלה שהיא רצוא ושוב. Au lieu de התנועע qu'ont ici nos éditions de la version d'Ibn-Tibbon et celle d'Al-'Harizi, il faut écrire תתנועע, comme l'ont en effet les mss. d'Ibn-Tibbon et l'édition *princeps*.

(2) Voy. t. I, chap. XL, p. 144.

(3) Littéralement : *Il dit donc : le côté vers lequel c'était l'intention divine que la 'hayyâ marchât, vers ce côté même courait la 'hayyâ.* L'auteur se serait exprimé d'une manière à la fois plus simple et plus correcte si, au lieu de פפי תלך אלגהה תגרי אלחיה אליהא, il avait dit פאלי תלך אלגהה תגרי אלחיה. Ibn-Tibbon a reproduit cette espèce de pléonasme, en disant : בצד ההוא תרוץ החיה אליו. Al-'Harîzi a : כי הפיאה אשר ירצה החפץ האלוהי ללכת החיה אליה שם הוא חפץ החיה ללכת. — Selon les commentateurs, l'auteur veut parler ici du *désir*, qui attire chaque sphère vers son Intelligence respective, cause prochaine de son mouvement. C'est aussi dans ce sens qu'Abravanel entend les paroles de Maïmonide, et il objecte que l'Intelligence séparée n'a pas de lieu déterminé pour qu'on puisse dire qu'elle fait mouvoir les sphères vers elle. Voy. Abravanel, commentaire sur Ézéchiel, chap. I, *v.* 12 : וגם אמרו אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו שהרב מפרש אותו על הגלגל שיתנועע לצד מניעו יקשה לו מאד שהנבדל אין לו מקום מיוחד ויחסו לכל המקומות הוא אחד ולמה אם כן התחלפו תנועות הגלגלים. Mais c'est là précisément l'objection que Maïmonide a faite lui-même à l'hypothèse des philosophes, afin de montrer que les divers mouvements

than ben Uziel a expliqué ce passage : « Là où c'était la volonté (רעוא) qu'elles allassent, elles allaient, elles ne se détournaient pas dans leur marche. » Mais comme les mots אל אשר יהיה שמה הרוח וגו׳, *là où c'était l'intention etc.* pourraient s'entendre dans ce sens que, dans l'avenir, tantôt Dieu voudra que la *'hayyâ* prenne telle direction, tantôt il voudra qu'elle marche dans telle autre direction, opposée à la première (1), il (Ezéchiel) revient expliquer ce qu'il y a là d'obscur, et il nous fait savoir qu'il n'en est point ainsi, et que (l'aoriste) יהיה, *c'est, ce sera*, a ici le sens de היה, *c'était, ce fut*, ce qui arrive fréquemment en hébreu. La direction, dit-il, dans laquelle Dieu voulut que la *'hayyâ* marchât était déterminée, la *'hayyâ* marchait dans la direction où Dieu avait voulu qu'elle marchât, et la volonté (divine) était stable à l'égard de cette direction. Pour expliquer cette idée et pour compléter son discours, il dit dans un autre verset : ***Là où c'était l'intention qu'elles allassent, elles allaient,*** ET L'INTENTION ÉTAIT (TOUJOURS) QU'ELLES Y ALLASSENT (*v.* 20). Il faut te bien pénétrer de cette explication remarquable. — Voilà donc comment il décrit la manière de se mouvoir des quatre *'hayyôth*, après avoir décrit leurs figures.

Il aborde ensuite une autre description, et il dit qu'il a vu, au-dessous des *'hayyôth*, un (autre) corps qui était attaché à celles-ci. Ce corps se joignait à la terre et formait également

des sphères célestes ne sont déterminés que par la volonté libre du créateur agissant avec intention. Voy. t. II, chap. XIX, p. 162. Évidemment, c'est cette même intention divine que, selon Maïmonide, Ézéchiel aurait désignée ici par le mot רוח, *esprit, intention.*

(1) Plus littéralement : *Mais comme les mots etc. pourraient avoir ce sens littéral que tantôt Dieu voudra dans l'avenir qu'elle marche vers un certain côté, et la 'hayyâ ira de ce côté, et tantôt il voudra qu'elle marche vers un autre côté, opposé à celui-là, et elle marchera...* Au commencement de cette phrase Ibn-Tibbon a un peu modifié la construction. Al-'Harîzi traduit littéralement : ומפני שהיה מה שאמר אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו יורה פשט זה המאמר כי פעם ירצה בעת (*lis.* בעתיד) שילכו לפאה אחת והלך החיה לפאה ההיא וגו׳.

quatre corps ayant aussi quatre faces (1). Il ne lui attribue aucune figure, ni figure d'homme, ni figure d'aucun autre animal (2); mais il dit seulement que ce sont des corps grands, formidables et effrayants, ne leur attribuant aucune figure et disant que leurs corps sont pleins d'yeux (3). Ce sont eux qu'il nomme OPHANNÎM, *roues : Je vis les 'hayyôth*, dit-il, *et voici il y avait un* OPHAN (une roue), *sur la terre, près des* 'HAYYÔTH, *avec ses quatre faces* (*v.* 15). Il dit donc clairement que c'était un seul corps dont une extrémité était près des *'hayyôth* et dont l'autre extrémité était sur la terre, et que cet *ophan* avait quatre faces. Il continue : *L'aspect des* OPHANNÎM *et leur façon étaient comme la couleur du* TARSCHISCH (4), *et tous les quatre avaient une même ressemblance* (*v.* 16). Ainsi, après avoir parlé d'*un ophan*, il parle ensuite de *quatre*, indiquant clairement par là que les quatre faces qu'avait l'*ophan* sont les quatre *ophannîm* (5); et il dit ensuite que les quatre *ophannîm* avaient une seule et même figure, ce qu'il exprime par les mots : *et tous les quatre avaient une même ressemblance* (6). Il déclare ensuite à l'égard de ces

(1) L'auteur veut parler de la matière première sublunaire ou du corps élémentaire qui forme les quatre éléments, dont chacun a une forme *spécifique* particulière. Cf. t. I, chap. LXXII, p. 358-359; t. II, chap. XIX, p. 148, et *ibid.*, notes 1 et 2.

(2) Car les éléments sont des corps inertes qui n'ont pas de mouvement par eux-mêmes, comme en ont les animaux, et qui sont mus par la sphère céleste. Voy. ci-après, p. 21, note 4.

(3) Voy. Ézéchiel, chap. I, *v.* 18; l'auteur va dire tout à l'heure ce qu'il entend par les *yeux*.

(4) Nom d'une pierre précieuse par laquelle, selon l'auteur, Ézéchiel indique la matière première. Voy. plus loin, chap. IV, vers la fin.

(5) C'est-à-dire, que les quatre faces attribuées à la matière première sublunaire représentent les quatre éléments. S'il les appelle OPHANNÎM, ou *roues*, il faut se rappeler que les éléments forment également des sphères placées les unes dans les autres. Voy. t. I, chap. XXXVI, p. 134, note 2, et ci-après, chap. III, où l'auteur explique ce verset : *les* OPHANNÎM, *je les entendis appeler* GALGAL (Ézéchiel, X, 13).

(6) C'est-à-dire, la forme corporelle, commune aux quatre éléments.

ophannîm qu'ils étaient composés les uns avec les autres (1), ce qu'il exprime par ces mots : *leur aspect et leur façon étaient comme si un* OPHAN *se trouvait dans l'intérieur d'un autre* OPHAN (*v.* 16). C'est là une expression qui n'est point employée à l'égard des *'hayyôth;* car il ne se sert pas, en parlant des *'hayyôth*, du mot תוך (à l'intérieur), mais (il dit que) celles-ci étaient appliquées (2) les unes aux autres, en se servant de l'expression *attachées l'une à l'autre* (*v.* 9); tandis qu'il dit des *ophannîm* qu'ils étaient *composés* les uns avec les autres, comme *si un* OPHAN *se trouvait à l'intérieur d'un autre* OPHAN. Quant à ce qu'il dit que le corps tout entier des ophannîm était *plein d'yeux*, il se peut qu'il veuille dire (réellement) qu'ils étaient remplis d'yeux (3). Mais il se peut aussi (que cela signifie) qu'ils ont de nombreuses couleurs, (comme dans ce passage) *et sa couleur*, ועינו, *était comme la couleur du Bdellion* (Nombres,

(1) L'auteur fait allusion au mélange des éléments, qui, comme il le dit ailleurs, agissent les uns sur les autres et reçoivent les impressions les uns des autres. Voy. t. I, chap. LXXII, p. 360.

(2) Voy. ci-dessus, p. 12, note 1. — Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici le mot מורכב et un peu après שקצתם מחובר בקצתם, ce qui donne un contre-sens. Il faut mettre à la première place מחובר et à la seconde מורכב, comme l'ont en effet les mss.

(3) Dans la phrase arabe, le suffixe de אנהא ne peut se rapporter qu'aux *ophannîm*, et la version d'Ibn-Tibbon שהוא מלא עינים est inexacte. Celle d'Al-'Harîzi porte : כי הם מלאות עינים. Quant au sens, les commentateurs pensent que Maïmonide fait allusion aux nombreuses créatures vivantes composées des éléments et qui toutes ont des yeux. En effet, il serait difficile de trouver un autre sens dans les paroles de Maïmonide, et c'est avec raison qu'Abravanel s'élève contre une interprétation si peu probable des paroles du prophète (commentaire sur Ézéchiel, I, 18):

והפירושים האלה על עינים עינים להם ולא יראו כי איך יאמר כפי הפירוש הראשון על היסודות וגבותם מלאות עינים בעבור עיני הבעלי חיים והנה לא זכר אזנים ולא נחירים ושאר האברים שבהם וגו׳ •

Abravanel, qui voit dans les *'hayyôth* les Intelligences séparées et dans les *ophannîm* les sphères célestes, pense que le prophète désigne par le mot *yeux* les astres fixés dans les sphères.

XI, 7); ou bien il se peut que (par *yeux*) il ait voulu dire *similitude*[1], selon l'expression que nous trouvons dans le langage des anciens docteurs[2] כעין שגנב, כעין שגזל, voulant dire *semblable à ce qu'on a volé, semblable à ce qu'on a ravi;* ou bien enfin cela signifie des circonstances et des qualités variées[3], comme dans ce passage : *Peut-être Dieu regardera-t-il* בעיני, c'est-à-dire : *mon état*[4]. Voilà donc la description qu'il donne de la forme des *ophannîm*.

Quant au mouvement des *ophannîm*, il dit que là aussi il n'y avait ni courbure, ni détour, ni déviation, mais que c'étaient

(1) C'est-à-dire, que les éléments renferment une foule d'*images* de toutes sortes de créatures. Les commentateurs, trompés par le mot דמיונות qu'emploie ici la version d'Ibn-Tibbon, l'ont expliqué dans le sens d'*imagination*, « car (dit Schem-Tob) des éléments il naît des animaux qui ont de l'*imagination* » כי מהיסודות יתחדשו בעלי חיים שיש להם דמיון. Cette explication est non-seulement trop recherchée, mais elle ne peut nullement s'appliquer au mot arabe אמת̈לה (pluriel de מת̇אל), qui n'a jamais le sens d'*imagination;* et d'ailleurs, elle ne cadre pas non plus avec l'exemple que Maïmonide va citer du Talmud.

(2) Littéralement : *comme nous trouvons que les anciens de la langue s'expriment.* Ibn-Tibbon a simplement : קדמונינו; Al-'Harizi traduit plus exactement : כמו שיאמרו זקני הלשון. — Les expressions citées ici par Maïmonide se trouvent dans le Talmud de Babylone, traité *Baba Kamma*, fol. 65 et 66, où il est question de la restitution des choses volées, dont le *principal* doit être restitué *semblable à ce qu'on a volé*, c'est-à-dire selon la valeur qu'il avait au moment du vol, mais dont l'amende, c'est-à-dire le double (Exode, XXII, 3, 6), le quadruple ou le quintuple (*Ibid.*, XXI, 37), se paye selon la valeur qu'ont les choses volées au moment du jugement.

(3) C'est-à-dire, que le mot *yeux* a ici le sens de circonstance ou de qualité, car les éléments renferment beaucoup de choses de qualités différentes.

(4) Ce passage est tiré du IIe livre de Samuel, chap. XVI, verset 12, où le *kethib* porte בעוני (pour בְּעָנְיִי), *mon affliction*, et le *keri* בעיני, *mon œil*, ce que Maïmonide explique par *mon état*. Cf. le commentaire de David Kim'hi sur ce verset :

בעיני כמו כענייני שאני בו וכן בדברי רבותינו ז"ל מעין כל ברכה וברכה כמו מעניינו.

des mouvements droits qui ne variaient pas [1]. C'est là ce qu'il dit : *En marchant ils se dirigeaient vers leurs quatre côtés* [2], *sans se détourner dans leur marche* (*v.* 17). Il dit ensuite que ces quatre *ophannîm* ne se mouvaient pas par eux-mêmes, comme les *'hayyôth*, et qu'au contraire [3], ils n'avaient en eux aucun autre mouvement que celui qui leur était donné par une impulsion du dehors [4]. Il insiste sur la répétition de cette idée et la fait ressortir plusieurs fois. Il déclare que ce qui mettait en mouvement les *ophannîm*, ce n'était autre chose que les *'hayyôth* [5], de sorte que, pour me servir d'une image, il en était du rapport de l'*ophan* à la *'hayyâ* comme quand on attache un corps mort aux pieds de devant ou de derrière d'un animal ; toutes les fois que cet animal sera en mouvement, ce bois

(1) L'auteur fait allusion aux mouvements que font les éléments pour retourner à leur lieu naturel, lorsqu'une cause quelconque les en a fait sortir ; ce mouvement se fait en ligne droite. Voy. t. I, chap. LXXII, p. 358-359.

(2) C'est-à-dire, les *ophannîm* ou les quatre éléments se dirigeaient chacun vers son lieu naturel, la terre vers le centre du monde, le feu vers la circonférence, l'eau et l'air vers des lieux intermédiaires entre le centre et la circonférence.

(3) La particule בל, *mais*, *au contraire*, n'a pas été rendue par Ibn-Tibbon, qui a simplement : ואין תנועה להם וגו׳.

(4) Il faut se rappeler ce que l'auteur dit ailleurs en décrivant les éléments (t. I, p. 358) : « Ce sont des corps inanimés qui n'ont ni vie ni perception, et qui ne se meuvent pas par eux-mêmes, mais qui restent en repos dans leurs lieux naturels. » Le mouvement que font les éléments pour sortir de leur lieu naturel n'est jamais spontané, mais est purement *accidentel*, et leur est imprimé par une force extérieure, comme par exemple le mouvement de la terre et de l'eau vers le haut, et celui du feu et de l'air vers le bas. De même, le mouvement circulaire que font les sphères des éléments, et qui produit le mélange des éléments, a pour cause le mouvement de la sphère céleste. Cf. t. II, chap. XIX, p. 148.

(5) Car à tout mouvement dans le monde sublunaire on peut donner pour cause le mouvement de la sphère céleste. Voy. t. I, p. 361 et suiv. ; t. II, p. 30.

ou cette pierre qu'on a attachés au membre de cet animal sera également en mouvement. Il dit donc : *Quand les* 'HAYYÔTH *marchaient, les ophannîm marchaient auprès d'elles, et quand les* 'HAYYÔTH *s'élevaient de dessus la terre, les* OPHANNÎM *aussi s'élevaient* (*v.* 19) ; et il dit encore : *Et les* OPHANNÎM *s'élevaient vis-à-vis d'elles* (*v.* 20), ce dont il explique la cause en disant : *car l'esprit* (ROUA'H) *de la* 'HAYYA *était dans les* OPHANNÎM. Il répète encore cette idée pour la confirmer et pour la mieux faire comprendre, et il dit : *Quand elles marchaient, ceux-ci marchaient aussi, et quand elles s'arrêtaient ils s'arrêtaient* (1), *et quand elles s'élevaient de dessus la terre, les ophannîm aussi s'élevaient vis-à-vis d'elles, car l'esprit de la 'hayyâ était dans les* OPHANNÎM (*v.* 21). L'ordre de ces mouvements est donc celui-ci : Les *'hayyôth* se mouvaient dans la direction vers laquelle, selon l'intention divine, elles devaient se mouvoir; et par le mouvement des *'hayyôth*, les *ophannîm* aussi étaient mis en mouvement, en les suivant parce qu'ils y étaient attachés, car les *ophannîm* ne se mouvaient pas spontanément vers les *'hayyôth*. Cet ordre, il le décrit en disant : *Là où c'était l'intention qu'elles allassent, elles allaient, et l'intention était (toujours) qu'elles y allassent ; et les* OPHANNÎM *s'élevaient vis-à-vis d'elles, car l'esprit* (ROUA'H) *de la 'hayyâ était dans les ophannîm* (*v.* 20). Je t'ai déjà fait connaître la paraphrase de Jonathan ben Uziel, qui dit : « Là où c'était la volonté (רעוא) qu'elles allassent etc. »

(1) Nous ne saurions dire comment Maïmonide, dans son système, a entendu les mots *et quand elles s'arrêtaient ils s'arrêtaient*, car le mouvement des *'hayyôth*, ou des sphères célestes, ne s'arrête jamais. Selon quelques commentateurs, Maïmonide aurait entendu ici le verbe עמד dans le sens de *durer, subsister* (cf. t. I, chap. XIII, p. 63), c'est-à-dire que les *ophannîm* ne *subsistent* que par la durée des *'hayyôth*. Selon d'autres, il aurait pensé à la *station* apparente des planètes (voy. t. II, chap. X, p. 86, note 2), pendant laquelle les forces des astres cesseraient d'agir sur les éléments. Cf. Samuel ibn-Tibbon, *Yikkawou ha-maïm*, chap. X, p. 53.

Après avoir achevé la description des *'hayyôth*, de leurs figures et de leurs mouvements, et après avoir parlé des *ophannîm* qui sont au-dessous des *'hayyôth* auxquelles ils sont attachés et dont ils suivent le mouvement, il aborde une troisième perception et revient à une autre description (1), à savoir de ce qui est au-dessus des *'hayyôth*. Au-dessus des quatre *'hayyôth*, dit-il, il y avait *un firmament* (*v.* 22); sur ce firmament il y avait la *ressemblance d'un trône*, et sur le trône *quelque chose qui ressemblait à l'aspect d'un homme* (*v.* 26) (2).

Tel est l'ensemble de la description qu'il donne de la vision qu'il eut d'abord près du fleuve de Chaboras.

CHAPITRE III.

Ézéchiel, après avoir donné la description de la *Mercabâ*, telle qu'il la donne au commencement du livre, eut une seconde

(1) C'est-à-dire : le prophète reprend la description de ce qu'il n'avait fait qu'indiquer rapidement au verset 4.

(2) L'auteur nous laisse à deviner ce qu'il entend par ces différentes images. Selon Éphôdi et Schem-Tob, le *firmament* représenterait la neuvième sphère dénuée d'étoiles, ou celle du mouvement diurne, ce qui cadre très-bien avec les idées de Maïmonide. Le trône représenterait la convexité ou la surface de cette même sphère (cf. Samuel ibn-Tibbon, *l. c.*, p. 48), et la figure humaine qui plane au-dessus représenterait l'intelligence de cette sphère, qui est la première des Intelligences séparées. Plus loin, l'auteur déclare qu'il faut se garder de voir dans la figure humaine Dieu lui-même et qu'elle ne saurait représenter qu'un être créé, à savoir la première des Intelligences. Il est vrai qu'au chap. LXX de la 1re partie, l'auteur représente la Divinité elle-même comme trônant sur le ciel *'Arabôth*. Mais cette contradiction n'est qu'apparente, comme nous l'avons déjà fait observer ailleurs. Voy. t. I, p. 28, note 1. — Selon Moïse de Narbonne, il faut voir dans le trône une sphère supérieure, au-dessus de la sphère diurne, et qui porte le nom de שמי ההצלחה, *ciel de la béatitude;* mais c'est là une idée des kabbalistes, qu'on ne saurait attribuer à Maïmonide.

fois la même perception, lorsque, dans une vision prophétique, il fut transporté à Jérusalem; et ici il nous explique des choses qui n'avaient pas été expliquées la première fois. Il substitue par exemple au mot *'hayyôth* (animaux) le mot *kheroubîm* (chérubins), et nous fait ainsi savoir que les *'hayyôth* dont il a parlé d'abord sont aussi des anges, à savoir les *chérubins* (1). Il dit donc : *Quand les chérubins marchaient, les* OPHANNÎM *marchaient près d'eux, et quand les chérubins levaient leurs ailes pour se soulever au-dessus de la terre, les ophannîm aussi ne se détournaient pas d'auprès d'eux* (Ézéchiel, X, 16); et il confirme ainsi la liaison des deux mouvements, comme nous l'avons dit (2). Ensuite il dit : *C'était la* 'HAYYA *que j'avais vue sous le Dieu d'Israël, près du fleuve de Chaboras, et je sus que c'étaient des chérubins* (*v.* 20), de sorte que, après avoir décrit de nouveau les mêmes figures et les mêmes mouvements, il déclare que les *'hayyôth* sont les chérubins et que les chérubins sont les *'hayyôth.* Il expose, dans cette seconde description, encore une autre idée, à savoir, que les *ophannîm* sont des *galgallîm* (sphères) (3) : *Les* OPHANNÎM, dit-il, *je les entendis appeler* GALGAL (*v.* 13). Puis il expose à l'égard des *ophannîm* une troisième idée, en disant d'eux : *car ils marchaient vers l'endroit vers lequel était tournée la tête, ne se détournant pas dans leur marche* (*v.* 11); il dit donc clairement que le mouvement forcé des *ophannîm* se faisait *vers l'endroit vers lequel était tournée la tête*, c'est-à-dire, comme il l'a exposé : *là où c'était l'intention* (divine) *qu'elles*

(1) C'est-à-dire : que les sphères sont les êtres chargés par le créateur d'exercer une certaine action sur le monde sublunaire. Voy. la définition que l'auteur donne du mot *ange* au chap. VI de la IIe partie de cet ouvrage.

(2) Les chérubins représentent, comme les *'hayyôth*, les sphères célestes. Ce verset, selon Maïmonide, indique, comme les versets 19-21 du chapitre I, que le mouvement des éléments dépend de celui des sphères. Voy. ci-dessus, p. 21, et *ibid.*, notes 4 et 5.

(3) Voy ci-dessus, p. 18, note 5.

allassent (1). Il ajoute ensuite une quatrième idée au sujet des *ophannîm* en disant : *les* OPHANNÎM *étaient pleins d'yeux tout autour, leurs quatre* OPHANNÎM (*v.* 12), ce qu'il n'avait pas dit d'abord (2). Il dit encore dans cette seconde vision, en parlant des *ophannîm : leur chair, leur corps, leurs mains et leurs ailes* (*ibid.*); ainsi, après n'avoir d'abord parlé ni d'une *chair* des *ophannîm*, ni de *mains*, ni d'*ailes*, mais simplement de leurs corps, il finit par dire qu'ils avaient de la chair, des mains et des ailes (3), sans pourtant leur attribuer une figure quelconque (4). En outre, il expose dans cette seconde vision que chaque *ophan* est en rapport avec un chérubin (5), et il dit : *un ophan auprès de chaque chérubin* (*v.* 9). Enfin, il expose encore ici que les quatre *'hayyôth* n'en forment qu'une seule, étant attachées les unes aux autres (6) : *C'était*, dit-il, *la* 'HAYYA *que j'avais vue sous*

(1) C'est-à-dire, les *'hayyôth*, ou les sphères célestes. Selon l'auteur, Ézéchiel ferait allusion, dans le passage cité, au mouvement circulaire que les éléments font *forcément* en suivant le mouvement de la sphère céleste, désignée ici par le mot *tête*, chose que le prophète n'avait pas suffisamment expliquée dans la première vision. Voy. ci-dessus, p. 21, note 4.

(2) Dans la première vision (chap. I, vers. 18), le prophète avait dit: וגבותם מלאות עינים, *leurs dos*, ou, selon notre auteur, *leurs* CORPS, *étaient pleins d'yeux*, tandis qu'ici il attribue les yeux à toutes les parties des *ophannîm*, à leur chair, à leurs mains, à leurs ailes, voulant dire que non-seulement les corps des éléments, mais toutes les parties de ces corps, leurs mélanges et leurs transformations, sont pleins d'*yeux*. Sur le sens du mot *yeux*, l'auteur s'est expliqué au chapitre précédent. Voy. p. 19 et les notes 3 et suivantes.

(3) L'auteur paraît vouloir dire que dans la première vision le prophète ne parle que du corps élémentaire en général, tandis qu'ici il fait allusion au mélange des éléments et à leurs différentes transformations.

(4) Voy. ci-dessus, p. 18, note 2.

(5) C'est-à dire : que chacun des quatre éléments se trouve sous l'influence spéciale de l'une des quatres sphères. Voy. le t. II, chap. x, p. 86-87.

(6) Toutes les sphères ensemble ne forment qu'une seule substance, appelée *cinquième corps*. Voy. t. I, chap. LXXII, p. 356-357, et cf. ci-dessus, p. 18, note 6.

le Dieu d'Israël, près du fleuve de Chaboras (*v.* 20). C'est ainsi qu'il désigne les *ophannîm* par ces mots : *et voici il y avait un* OPHAN *sur la terre* (I, 15), quoiqu'il y eût, comme il le dit [1], *quatre* OPHANNÎM (I, 16; X, 9); (et cela) parce qu'ils étaient attachés les uns aux autres, et que *tous les quatre avaient une même ressemblance* (I, 16) [2]. Telles sont les explications qu'il ajoute, dans cette seconde vision au sujet de la forme des *'hayyôth* et des *ophannîm*.

CHAPITRE IV.

Je dois appeler ton attention sur une opinion adoptée par Jonathan ben Uziel. Ayant vu qu'il est dit clairement [3] (Ézéchiel, X, 13) : *Les* OPHANNÎM, *je les entendis appeler* GALGAL (roue ou sphère), il affirma que les *ophannîm* sont les *cieux ;* il traduisit donc chaque fois *ophan* par גלגלא, *la sphère*, et OPHANNÎM par גלגליא, *les sphères*. Ce qui sans doute lui semblait confirmer cette interprétation, c'est qu'Ézéchiel (I, 16) dit au sujet des *ophannîm* qu'ils étaient comme la couleur du *tarschisch*, couleur qui, comme on sait, est attribuée au ciel. Mais ayant trouvé ce passage : *Je vis les* 'HAYYÔTH, *et voici il y avait un* OPHAN *sur la terre*, qui indique indubitablement que les *ophannîm* sont sur la terre, il y voyait une difficulté pour cette interprétation. Persistant néanmoins dans son interprétation, il explique ici le mot

(1) Je lis דִּכֵּר, à la forme active, dont le sujet est Ézéchiel, comme dans סמّאהא. Ibn-Tibbon a כמו שנזכר, au passif.

(2) C'est-à-dire : parce que les éléments forment également des sphères attachées les unes aux autres, et qu'ils ont tous la *forme corporelle*. Voy. t. I, p. 134, note 2, et ci-dessus, p. 18, note 2.

(3) Tous les mss. arabes ont אלתצריח בקולה, et de même la version d'Al-'Harizi : מה שהודיע באמרו. La version d'Ibn-Tibbon porte dans nos éditions : עניין מאמר הנביא מבואר ; il faut effacer le mot עניין, qui ne se trouve pas dans les mss.

terre comme désignant la *surface* du ciel, qui est un sol par rapport à ce qui est au-dessus de cette surface, et il traduit (les mots) *un* OPHAN *sur la* TERRE par מלרע לרום שמיא, *au-dessous de l'élévation du ciel;* il faut comprendre quelle est son interprétation (de l'ensemble)[1]. Il me semble que ce qui a provoqué cette interprétation, c'est que Jonathan croyait que GALGAL était un nom qui désigne primitivement le ciel. Mais voici, à mon avis, ce qu'il en est[2]: le mot GALGAL (גלגל) exprime l'idée de *rouler;* par exemple: *Et je te roulerai* (וגלגלתיך) *du haut des rochers* (Jérémie, LI, 25); *et il roula* (ויגל) *la pierre* (Genèse, XXIX, 10). C'est pourquoi on a dit: *Et comme un tourbillon de poussière* (וכגלגל) *devant la tempête* (Isaïe, XVII, 13), parce qu'il est *roulé*, et c'est pour cela aussi que le crâne est appelé GULGOLETH (גלגלת), parce qu'il est à peu près rond[3]. Or, comme toute sphère roule rapidement, toute

(1) Selon l'auteur, Jonathan aurait voulu dire par cette traduction que les *ophannîm*, qu'il considère comme les sphères célestes, sont au-dessous de la partie la plus élevée du ciel, ou de la demeure des *'hayyôth*, lesquelles représenteraient les Intelligences séparées. Abravanel, qui professe la même opinion, explique ainsi les mots *un ophan sur la terre:*
רוצה לומר שראה עוד מעניני החיות שהם השכלים הנבדלים שהיה אופן אחד בארץ כלומר למטה מן החיות וכמו שתרגם יונתן בזה מלרע לרום שמיא והאופן האחד ההוא הוא רמז לבדור השמימי הכולל שהיה אצל החיות מתנועע מרוחם וכחם ·

(2) Littéralement : *Mais il me semble que la chose n'est qu'ainsi qu'il suit.* La plupart des mss. ont אלא הכד̇א, et de même Ibn-Tibbon: אלא כך. Dans quelques mss. arabes אלא est omis, et de même dans la version d'Al-'Harizi, qui porte וכמדומה לי כי אין הדבר כך, *mais il me semble qu'il n'en est point ainsi.* Mais si le mot *ainsi* se rapportait à l'opinion de Jonathan, il aurait fallu dire en arabe כד̇לך, et non pas הכד̇א.

(3) Les mots לכונהא ללתדויר signifient: *parce qu'il incline vers la forme ronde.* לכונהא a ici le sens de למילהא, ou bien il faut sous-entendre מאילה̈. C'est dans ce sens que traduit Al-'Harizi: מפני שהוא נוטה לעגול. Ibn-Tibbon a להיותה עגולה, comme si, au lieu de ללתדויר, il avait lu מדוו̄רה̈. Quelques mss. ont ללדור.

chose sphérique a été appelée GALGAL [1]; c'est pour cela que les cieux ont été appelés GALGALLÎM, parce qu'ils sont *ronds*, je veux dire parce qu'ils sont *sphériques;* et (au figuré) les docteurs disent (du sort) : « C'est un *galgal* (une sphère), qui tourne [2]. » C'est pour cette même raison que la poulie est appelée GALGAL [3]. Ainsi donc, quand Ézéchiel dit : *Les* OPHANNÎM, *je les entendis appeler* GALGAL, c'est pour nous faire connaître leur figure (sphérique), car on ne leur attribue aucune autre figure ni forme, (et on dit) seulement que ce sont des GALGALLÎM (sphères) [4]. Quant à ce qu'il dit qu'ils étaient comme le *Tarschisch* (I, 16), il l'explique également dans la seconde description en disant des *ophannîm : Et l'aspect des* OPHANNÎM *était comme la couleur d'une pierre de* TARSCHISCH (X, 9), ce que Jonathan ben Uziel traduit : כעין אבן טבא, *semblable à une pierre précieuse.* Or, tu sais que c'est par cette même expression qu'Onkelos traduit les mots :

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : ...מפני שכל בדור ונקרא וגו׳; il faut lire ומפני ... נקרא, comme l'ont les mss. et comme l'exigent le texte arabe et le sens.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbâth*, fol. 151 *b.*

(3) Pour le mot arabe אלבכרה̈, *la poulie*, Ibn-Tibbon a mis הגלגלים הקטנים של עץ והגדולים, *les petites et les grandes roues de bois*, ce qui n'offre pas un sens bien clair; mieux Al-'Harizi : העגול אשר יסוב עליו חבל הדלי הנקרא בלשון ערב בכרה̈, *la roue sur laquelle tourne la corde du seau, et qui est appelée en arabe* BACRA. C'est dans ce sens que le mot גלגל est employé dans l'Ecclésiaste, chap. XII, verset 6 : ונרץ הגלגל אל הבור, *et que la roue se brise sur le puits;* de même, dans le Midrasch *Wayyikra rabba*, section 34 (fol. 174, col. 2) : אהן עלמא מדמי לגלגל דאנטילא וגו׳, *ce monde est semblable à la roue du seau, etc.*

(4) Selon Maïmonide, le passage d'Ézéchiel ne veut dire autre chose si ce n'est que les *ophannîm* ou les éléments forment également des sphères (voy. ci-dessus, p. 18, note 5, et chap. III), et il ne faut pas, avec Jonathan ben Uziel, voir dans les *ophannîm* les sphères célestes.— Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici לא שהם השמים; les mss. de cette version portent, conformément au texte arabe, אלא שהם גלגלים. — Immédiatement après, l'abréviation א״כ, pour אם כן, est également une faute; il faut lire אבל, comme l'ont les mss.

comme un ouvrage de la blancheur du saphir (Exode, XXIV, 10), et il dit : כעובד אבן טבא, *comme l'ouvrage d'une pierre précieuse;* il n'y a donc pas de différence entre les mots *comme la couleur d'une pierre de* TARSCHISCH et les mots *comme un ouvrage de la blancheur du saphir* (1). Il faut le bien pénétrer de cela.

Tu ne trouveras pas mauvais que je cite l'interprétation de Jonathan ben Uziel, tandis que j'ai donné une interprétation tout opposée. Car tu trouveras que beaucoup d'entre les docteurs, et même d'entre les commentateurs (modernes), contredisent son interprétation à l'égard de certaines expressions et de sujets nombreux traités par les prophètes. Et comment n'en serait-il pas ainsi dans ces choses profondes ? D'ailleurs, je ne te dis pas de préférer mon interprétation (2); cherche à com-

(1) Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler ce que l'auteur a dit ailleurs sur l'expression כמעשה לבנת הספיר, *comme un ouvrage de la blancheur du saphir*, dans laquelle il voit une allusion à la matière première sublunaire. Voy. t. I, chap. XXVIII, p. 94 et suiv.; t. II, chap. XXVI, p. 202. Il trouve cette même allusion dans les mots כעין אבן תרשיש, *comme la couleur d'une pierre de tarschisch*, qui, selon lui, désignent également la matière sublunaire ou celle des éléments, et il lui paraît évident que les *ophannîm* désignent les éléments. Pour corroborer cette explication, il fait observer que Jonathan, dans sa paraphrase d'Ézéchiel (I, 16, et X, 9), emploie les mots אבן טבא, *pierre précieuse*, les mêmes qu'Onkelos emploie dans sa paraphrase du Pentateuque (Exode, XXIV, 10), et qui, selon notre auteur, désignent la matière sublunaire. On sent facilement tout ce que ce raisonnement a de vicieux, puisque, selon Maïmonide, Jonathan voit dans les *ophannîm* les sphères célestes, et que, par conséquent, il n'a pu par les mots *pierre précieuse* vouloir désigner la matière sublunaire. Cette observation de Maïmonide ne donne que trop de prise à la critique, et Abravanel n'a pas manqué d'en faire ressortir la faiblesse. Voy. le commentaire d'Abravanel sur Ézéchiel, chap. I, verset 16, et son *Commentaire sur diverses parties du Moré Neboukhîm*, IIe livraison, fol. 50 *a*, quatorzième objection.

(2) Au lieu de האוילי, quelques mss. ont האויל (pour l'accus. ה,אוילא). La même variante existe dans les mss. de la version d'Ibn-Tibbon, qui ont, les uns פירוש, les autres פירושי. Al-'Harizi a ובכל זאת איני מכריע הדין.

prendre son interprétation par les observations que je t'ai faites, et à comprendre aussi la mienne. Dieu seul sait laquelle des deux interprétations a touché le vrai (1).

CHAPITRE V.

Ce qui mérite encore de fixer ton attention, c'est que le prophète dit *des visions de Dieu* (Ézéchiel, I, 1); il ne dit pas *une vision*, au singulier, mais *des visions* (2), parce que c'étaient plusieurs perceptions de différentes espèces, à savoir trois perceptions celle des *ophannîm*, celle des *'hayyôth*, et celle de l'*homme* qui était au-dessus des *'hayyôth*. Pour chacune de ces perceptions il dit : *Je vis* (3). Il dit pour celle des *'hayyôth : Je vis, et voici un vent de tempête etc.* (*ibid.*, *v.* 4); pour celle des *ophannîm*, il dit : *Je vis les 'hayyôth, et voici il y avait un ophan sur la terre* (*v.* 15); enfin pour la perception de l'*homme* (4), qui était au-dessus des *'hayyôth* en rang, il dit : *Je vis comme la couleur du* HASCHMAL *etc.* (5), *depuis la vue de ses reins etc.* (*v.* 27).

(1) Littéralement : *dans laquelle des deux interprétations existe ce qu est conforme à ce qu'on a voulu dire.*

(2) Le texte arabe, dans tous les mss., a les mots אלא מראות, qui ont été omis dans les deux versions hébraïques.

(3) C'est-à-dire : il commence la relation de chacune de ces trois perceptions par le mot וארא, *et je vis*, afin de les séparer les unes des autres.

(4) La version d'Ibn-Tibbon porte הענין, *du sujet;* au lieu de אלאדם, Ibn-Tibbon avait la leçon אלאמר, que nous trouvons dans un de nos mss. arabes.

(5) L'auteur citera plus loin, chap. VII, plusieurs explications du mot *'haschmal*. — On pourrait objecter que l'observation de l'auteur n'est pas exacte à l'égard de la troisième perception qui serait introduite par le mot וארא, *je vis*, du verset 27 ; car l'auteur a dit lui-même à la fin du chap. II que la troisième perception est déjà indiquée dans les versets 22 et 26. Abravanel, dans son commentaire sur Ézéchiel (I, 4), critique sous d'autres rapports l'observation de Maïmonide.

Excepté ces trois fois, il ne répète point dans la description de la *Mercabâ* l'expression *je vis*. Les docteurs de la *Mischnâ* ont déjà exposé ce sujet et ce sont eux qui y ont appelé mon attention. Les deux premières perceptions, disent-ils, c'est-à-dire celle des *'hayyôth* et des *ophannîm* seulement, il est permis de les enseigner; mais la troisième perception, à savoir le *'haschmal* et ce qui s'y rattache, on ne doit en enseigner que les *premiers éléments*. Cependant, notre saint docteur [1] pense que ce sont toutes les trois perceptions ensemble qu'on appelle *Ma'asé mercabâ* et dont on ne doit enseigner que les premiers éléments. Voici comment ils s'expriment à cet égard [2] : « Jusqu'où (peut-on enseigner) [3] le *ma'asé mercabâ ?* Rabbi Méïr dit [4] : Jusqu'au dernier וארא, *je vis* (*v.* 27). Rabbi Isaac dit : Jusqu'au mot *'haschmal :* depuis (le premier) וארא, *je vis*, (*v.* 4), jusqu'au mot *'haschmal* [5], il est permis d'enseigner (au disciple); à partir de là, on lui transmet les premiers éléments. Il y en a qui disent : depuis (le premier) וארא jusqu'au mot *'haschmal*, on transmet les premiers éléments; à partir de là, si c'est un sage comprenant par sa propre intelligence, il peut (l'étudier), si-

(1) C'est-à-dire, rabbi Juda le saint, que l'on considère comme l'auteur de la *Mischnâ*.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghigâ*, fol. 13 *a*.

(3) Il résulte de l'ensemble de cette *beraïtha*, qui se rattache aux paroles de la Mischnâ אין דורשין וגו' (*'Haghigâ*, II, 1), qu'il faut sous-entendre dans cette phrase le mot דורשין ou un autre mot semblable.

(4) Nos éditions du Talmud, ainsi que la version d'Ibn-Tibbon, portent simplement רבי, c'est-à-dire le *rabbi* par excellence, ce qui désigne rabbi Juda le saint; mais tous nos mss. arabes, ainsi que la version d'Al-'Harizi, portent ר' מאיר. Cette dernière leçon, qui, selon le commentateur Schem-Tob, se trouvait aussi dans certains mss. du Talmud, est sans doute la vraie, et, en l'adoptant, on fait disparaître les difficultés signalées par Schem-Tob.

(5) Au lieu de מן וארא ועד חשמל (c'est-à-dire : *depuis* le mot וארא du verset 4 *jusqu'au* mot חשמל du verset 27), nos éditions du Talmud ont simplement עד וארא. D'après cette leçon, il s'agit du mot וארא du verset 27, ce qui ne change rien au sens.

non, non [1]. » Il est donc clair par leurs expressions qu'il s'agit de perceptions diverses, indiquées par le mot וארא, *je vis*, trois fois répété, que ce sont différents degrés de perception, et que la dernière perception, dont il est dit : *je vis comme la couleur du* 'HASCHMAL (*v.* 27), — je veux dire la figure de l'homme partagée en deux [2], dont il est dit : *depuis la vue de ses reins et au-dessus, et depuis la vue de ses reins et au-dessous* (*ibid.*), — est la fin des perceptions et la plus élevée d'entre elles. Les docteurs sont partagés aussi (sur la question de savoir) s'il est permis de l'enseigner par une allusion quelconque, je veux dire *en transmettant les premiers éléments*, ou s'il est absolument interdit d'indiquer, même par les premiers éléments, l'enseignement de cette troisième perception, qui ne pourra être

(1) Voici quel paraît être, d'après Maïmonide, le sens général de ce passage : Selon rabbi Méir, il est permis d'expliquer tout le premier chapitre d'Ézéchiel jusqu'au mot וארא du verset 27, c'est-à-dire jusqu'au verset 26 inclusivement; selon rabbi Isaac, on peut aussi expliquer les premiers mots du verset 27, c'est-à-dire le sens du mot *'haschmal*. A partir de là jusqu'à la fin du chap. I, il n'est permis d'enseigner au disciple que les premiers éléments. Selon d'autres, la défense de donner une explication claire s'étend à tout le premier chapitre, même aux versets 4 à 26, dont on ne peut enseigner que les premiers éléments. Quant aux versets 27 et 28, il n'y a que le sage d'une intelligence supérieure qui puisse les étudier. C'est évidemment cette opinion que Maïmonide attribue à rabbi Juda le saint, probablement parce qu'on reproduit dans ce passage les paroles de la Mischnâ : אלא א"כ היה חכם ומבין מדעתו, « à moins que ce ne soit un sage, comprenant par sa propre intelligence. »

(2) Ainsi qu'on l'a vu plus haut, p. 23, note 2, la figure humaine représente, selon les commentateurs, la première des Intelligences séparées ou celle de la neuvième sphère; cette Intelligence, quoique émanée de l'être absolument simple, est pourtant composée en ce qu'elle perçoit à la fois la cause première, ou Dieu, et soi-même. Ce serait donc cette double perception que le prophète aurait indiquée par la figure humaine *partagée*. La théorie à laquelle, selon les commentateurs, Maïmonide ferait allusion, appartient à Ibn-Sinâ. Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 360.

abordée que par *le sage comprenant par sa propre intelligence*. De même, les docteurs sont partagés, comme tu le vois, au sujet des deux premières perceptions, celles des *'hayyôth* et des *ophannîm*, (à savoir) s'il est permis d'en enseigner le sens en termes clairs, ou s'il n'est permis d'en enseigner que les premiers éléments, par allusion et d'une manière énigmatique.

Il faut aussi fixer ton attention sur l'ordre de ces trois perceptions. S'il a placé en tête la perception des *'hayyôth*, c'est parce que celles-ci prennent la première place par leur noblesse, par la causalité (1) [comme il a dit : *car l'esprit de la* 'HAYYA *était dans les* OPHANNÎM (I, 20)], et par autre chose encore (2). Après les *ophannîm* vient la troisième perception, qui occupe un rang plus élevé que les *'hayyôth*, ainsi qu'on l'a exposé. La cause (de cet ordre), c'est que les deux perceptions (3) précèdent nécessairement, dans l'étude, la troisième perception, qui tire ses arguments de celles-là.

(1) C'est-à-dire, parce que les *'hayyôth* sont la cause du mouvement des *ophannîm*, et, comme telle, leur sont antérieures. Cf. ci-dessus, p. 21, et *ibid.*, notes 4 et 5.

(2) Selon les commentateurs, Maïmonide aurait indiqué par ces derniers mots que la perception des *'hayyôth*, ou l'étude relative aux sphères célestes et aux astres, étant du domaine des sciences mathématiques, doit dans l'ordre des études précéder la perception des *ophannîm* (éléments), ou l'étude de la physique. Voy. t. I, chap. XXXIV, p. 123 : « Il faut donc nécessairement que celui qui veut obtenir la perception humaine s'instruise dans la logique, ensuite graduellement dans les mathématiques, ensuite dans les sciences physiques, et après cela dans la métaphysique. » Cf. *ibidem*, p. 13, note 2, et *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 357. — Abravanel fait observer avec raison qu'en admettant l'explication que Maïmonide donne de l'ensemble de la vision d'Ézéchiel, il eût été bien plus rationnel de commencer par les *ophannîm* ou éléments, et de remonter de là aux *'hayyôth* ou sphères célestes pour arriver ensuite aux Intelligences des sphères, ou bien de suivre l'ordre inverse. Voy. la seconde préface d'Abravanel sur le livre d'Ézéchiel, deuxième méthode, quatrième objection.

(3) C'est-à-dire, celle des *'hayyôth* et des *ophannîm*, ou les études de l'astronomie et de la physique.

CHAPITRE VI.

Sache que ce sujet grave et important qu'Ézéchiel a entrepris de nous enseigner en décrivant la *Mercabâ* (ou le char céleste), l'inspiration prophétique l'ayant poussé à nous l'enseigner, ce même sujet Isaïe aussi nous l'a enseigné sommairement, sans croire nécessaire d'entrer dans les mêmes détails. *Je vis le Seigneur*, dit-il, *assis sur un trône haut et élevé, dont les bords remplissaient le temple; des séraphins se tenaient au-dessus de lui* (Isaïe, VI, 1, 2). Déjà les docteurs nous ont exposé tout cela, et nous ont fait la même remarque en disant que la perception qu'eut Ézéchiel était absolument la même que celle qu'eut Isaïe. Ils ont comparé la chose à deux hommes, l'un citadin et l'autre campagnard, qui ont vu [1] le souverain monté à cheval : le citadin, sachant que les habitants de la cité connaissent la manière dont le souverain monte à cheval, se dispense de la décrire, et dit seulement : J'ai vu le souverain; l'autre, voulant en faire la description aux gens de la campagne, qui ne connaissent absolument rien de son équipage, leur expose en détail la manière dont il monte à cheval, l'état de ses troupes [2], de ses serviteurs et de ceux [3] qui font exécuter ses ordres. C'est là une observation extrêmement utile. Voici comment ils s'expriment dans

(1) Tous nos mss. ont ראוא, au pluriel; nous avons écrit plus correctement ראיא (رَأَيَا), au duel.

(2) Pour le mot אגנאדה, la version d'Ibn-Tibbon a les deux mots רגליו וחיילותיו, *ses fantassins et ses troupes.* Mais au lieu de רגליו, quelques mss. ont דגליו (avec *daleth*), *ses drapeaux*, et cette leçon est préférable.

(3) Presque tous les mss. ont ואלדין, avec le ו copulatif; un seul (ms. de la Biblioth. imp., ancien fonds hébreu, n.º 230) a אלדין, sans ו, et cette leçon est aussi celle d'Ibn-Tibbon, qui a עושי דברו ומצותיו.

'Haghigâ (1) : « Tout ce qu'Ézéchiel a vu, Isaïe aussi l'a vu ; mais Isaïe ressemble à un citadin qui a vu le roi, tandis qu'Ézéchiel ressemble à un villageois qui a vu le roi. » L'auteur de ce texte l'a peut-être entendu (2) comme je l'ai dit au commencement (du chapitre), c'est-à-dire, que les contemporains d'Isaïe n'avaient pas besoin qu'on leur exposât tous ces détails, et qu'il lui suffisait de leur dire : *Je vis le Seigneur etc.*, tandis que les gens de l'exil avaient besoin de ces détails. Mais il se peut aussi que l'auteur ait voulu dire qu'Isaïe était plus parfait qu'Ézéchiel, et que cette perception, qui troublait Ézéchiel et qui lui paraissait si effrayante, était pour Isaïe une chose si connue, qu'elle ne demandait pas à être racontée d'une manière extraordinaire, étant une chose que les hommes parfaits connaissent bien (3).

CHAPITRE VII.

Un des points qui méritent d'être examinés, c'est qu'on précise la perception de la *Mercabâ*, par l'année, le mois et le jour, et qu'on précise aussi le lieu (4). Il faut donc en chercher la rai-

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghigâ*, fol. 13 *b*.

(2) Tous nos mss. ont : והו͘א אלנץ ימכן אן יתאול לקאילה, littéralement : *il se peut que ce texte soit interprété par celui qui l'a dit, etc.* Dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot לקאילה n'est pas exprimé.

(3) L'auteur donne deux interprétations du passage talmudique. Selon l'une, les deux prophètes étaient également parfaits ; mais les contemporains d'Ézéchiel, vivant dans l'exil de Babylone, étaient moins capables de comprendre les choses divines que les contemporains d'Isaïe. Selon la seconde interprétation, la différence était dans les prophètes mêmes ; Isaïe, plus cultivé et plus parfait, n'était point troublé de tout ce qu'il voyait et le racontait brièvement et avec simplicité, tandis que les paroles d'Ézéchiel révèlent tout l'étonnement et tout le trouble que lui causait sa vision.

(4) Voy. Ézéchiel, chap. I, versets 1 à 3, où l'on fixe avec la plus

son, et il ne faut pas croire que ce soit là une chose qui ne renferme aucune idée [1].

Ce qu'il convient encore de considérer, et ce qui est la clef de tout, ce sont les mots : *les cieux s'ouvrirent* (Ézéchiel, I, 1) [2] ; c'est une chose qui se rencontre fréquemment dans les prophè-

grande précision la date et le lieu de la vision. Le verbe קיד (قيّد) signifie *lier étroitement, enchaîner, fixer par les voyelles la lecture d'un mot, préciser*. Ibn-Tibbon paraît avoir pris le mot תקייד dans le sens de *rattacher;* les mots וקשרה במקום signifient *et qu'on la rattache à un lieu*, tandis que les mots arabes ותקייד אלמוצ̇ע signifient : *et la détermination* ou *précision du lieu*. Les suffixes dans קשרו et וקשרה ont été ajoutés par Ibn-Tibbon et ne se trouvent pas dans l'arabe. Al-'Harizi traduit : טעם כתיבת עניין המרכבה בשנה אשר נראתה בה ובחדש וביום ובמקום.

(1) Les éditions d'Ibn-Tibbon ont אין עניין לו, *qui n'a pas de sens;* les mss. ont, conformément à l'arabe : אין עניין בו, *dans laquelle il n'y a pas d'idée*. — Maïmonide nous laisse à deviner quelle est l'idée que renferme, selon lui, cette fixation de date et de lieu. Les commentateurs, laissant un libre cours à leur imagination, ont suppléé tant bien que mal au silence de l'auteur, et c'est avec raison qu'Abravanel (Commentaire sur Ézéchiel, I, 1-3) ne voit dans leurs interprétations que de vaines futilités (כולם הבל המה מעשה תעתועים). Nous nous contentons d'indiquer l'explication de Moïse de Narbonne, qui, s'il n'a pas deviné la pensée de Maïmonide, a du moins donné une raison assez plausible. Selon lui, le prophète aurait voulu indiquer qu'il ne s'agit point, dans son récit, de certains phénomènes qui auraient été réellement visibles au ciel, mais de choses qui se sont passées dans son âme, c'est-à-dire d'une vision prophétique, fruit d'une imagination exaltée. La précision du jour et du lieu devait montrer à chacun que tout le récit n'est qu'imaginaire, aucun autre qu'Ézéchiel n'ayant vu ces phénomènes célestes au jour et au lieu indiqués par lui. En somme, nous ne saurions dire quel est le mystère que Maïmonide cherchait dans les indications précises du prophète, qui n'avait probablement d'autre but que de consigner le lieu et l'époque où il se sentit appelé à sa mission divine.

(2) Les mots *les cieux s'ouvrirent*, dit l'auteur, sont la clef de tout le récit d'Ézéchiel; car ces mots, évidemment métaphoriques (cf. t. II, p. 359-360), et indiquant l'émanation de l'esprit divin, montrent que, dans tout ce récit, il s'agit d'une vision prophétique, et non pas de choses perceptibles pour les sens.

tes, je veux dire d'employer au figuré les expressions d'*ouvrir* et d'*ouvrir les portes*; par exemple : *Ouvrez les portes* (Isaïe, XXVI, 2), *Et il ouvrit les battants du ciel* (Ps., LXXVIII, 23), *Élevez-vous, portes éternelles* (Ps , XXIV, 9), *Ouvrez-moi les portes de la justice* (Ps., CXVIII, 19), et beaucoup d'autres passages.

Une autre chose sur laquelle il faut fixer ton attention, c'est que, bien que toute cette description soit une vision prophétique, — comme il est dit : *Et là fut sur lui la main de l'Éternel* (Ézéchiel, I, 3)[1], — la manière de s'exprimer, dans les diverses parties de cette relation, présente pourtant une différence très-importante. En effet, en parlant des *'hayyôth*, il dit *une* RESSEMBLANCE (דמות) *de quatre 'hayyôth* (*ibid.*, *v.* 5), et il ne dit pas simplement *quatre 'hayyôth;* de même, il dit *et au-dessus de la 'hayya il y avait la* RESSEMBLANCE *d'un firmament* (*v.* 22); de même, *il y avait comme l'aspect d'une pierre de saphir, la* RESSEMBLANCE *d'un trône* (*v.* 26), et de même encore, *quelque chose qui* RESSEMBLAIT *à l'aspect d'un homme* (*ibid.*). Dans tous ces passages donc il emploie le mot *ressemblance* (דמות); mais, en parlant des *ophannîm*, il ne dit point « la *ressemblance* d'un *ophan*, » ni « la *ressemblance* d'OPHANNÎM, » et au contraire il énonce nettement une forme réellement existante[2]. Ne te laisse pas induire en erreur par les mots : *Tous les quatre avaient une même* RES-

(1) Cf. t. II, au commencement du chap. XLI.

(2) Littéralement : *mais (il s'exprime), par une énonciation simple, sur une forme d'une existence réelle telle qu'elle est.* — Par cette fine observation l'auteur veut indiquer que le prophète, en parlant des sphères célestes et de ce qui est au-dessus (voy. ci-dessus, p. 23, note 2), emploie le mot *ressemblance*, pour faire entendre que ce sont des choses que l'intelligence humaine ne saisit pas dans toute leur réalité, tandis qu'elle peut avoir une connaissance nette et certaine des *ophannîm*, ou des éléments, et de toutes les choses sublunaires. Cf. t. II, chap. XXII, p. 179, et chap. XXIV, p. 194, où l'auteur insiste sur l'incertitude des connaissances humaines relatives au monde supérieur, dont la parfaite intelligence n'appartient qu'à Dieu seul.

SEMBLANCE (*v.* 16); car ce passage n'a pas la même construction et ne renferme pas le sens auquel nous avons fait allusion (1). Dans la dernière vision, il vient confirmer cette idée et l'expliquer (2). En commençant par le firmament, dont il énumère les détails, il en parle d'une manière absolue (3). *Je vis*, dit-il, *et voici, dans le firmament qui était au-dessus des chérubins, parut au-dessus d'eux comme une pierre de saphir, comme l'aspect de la* RESSEMBLANCE *d'un trône* (X, 1). Ici donc il parle du firmament d'une manière absolue, et il ne dit pas : « ressemblance d'un firmament, » comme il l'avait fait en lui assignant sa place *au-dessus de la ressemblance des* 'HAYYÔTH (4). Mais pour ce qui est du trône, il dit que *la* RESSEMBLANCE *d'un trône parut au-dessus d'eux* (des chérubins), ce qui indique qu'il avait d'abord perçu le firmament, et qu'après cela se montra à lui, au dessus, *la ressemblance d'un trône* (5). Il faut te bien pénétrer de cela.

(1) L'auteur veut dire que ce passage, où l'on parle des *ophannîm*, n'est pas construit comme les passages cités plus haut. Là, le mot דמות, *ressemblance*, étroitement lié au mot qui désigne l'objet de la vision, indique qu'il ne s'agit que d'une *apparence* ayant plus ou moins de probabilité ; ici, le mot *ressemblance* est employé dans le sens de *forme* et désigne une forme réellement perceptible, c'est-à-dire la forme corporelle. Cf. ci-dessus, p. 18, note 6.

(2) C'est-à-dire : dans la seconde vision, au chap. X, le prophète s'exprime de manière à confirmer l'observation que l'auteur a faite sur l'emploi du mot דמות, *ressemblance*.

(3) L'auteur veut dire qu'au chap. X, où le prophète commence par parler du ciel, ou de la sphère supérieure, pour énumérer ensuite en détail tout ce qu'il renferme en fait de sphères et d'éléments, il parle de ce ciel d'une manière absolue et sans se servir du mot *ressemblance*. Comme on va le voir, l'auteur conclut de là que le prophète emploie le mot *ressemblance* lorsqu'il veut parler de choses dont la connaissance est incertaine et sur lesquelles il y a des doutes.

(4) C'est-à-dire, au chap. I, *v.* 22, où il dit : ודמות על ראשי החיה רקיע, *et au-dessus de la 'hayyâ il y avait la ressemblance d'un firmament.*

(5) C'est-à-dire : la manière dont le prophète s'exprime ici sur le firmament et sur le trône indique qu'il était parvenu à avoir du firma-

Ce qui doit encore fixer ton attention, c'est que dans la première vision il rapporte que les *'hayyôth* avaient à la fois des ailes et des mains d'homme, tandis que dans cette seconde vision, où il expose que les *'hayyôth* étaient des chérubins, il ne perçut d'abord que leurs ailes, et ensuite, dans sa vision, leur survinrent des mains d'homme : ***Il se montra***, dit-il, ***sur les chérubins la figure d'une main d'homme sous leurs ailes*** (Ézéchiel, X, 8), où le mot *figure* (תבנית) est pris dans le même sens que le mot *ressemblance* (דמות). La place qu'il leur assigne (1) est ***sous leurs ailes***. Il faut te bien pénétrer de cela (2). — Remarque

ment, ou de la sphère diurne, une connaissance nette qui ne lui laissait plus aucun doute; mais ce qui est au-dessus de cette sphère restait toujours pour lui enveloppé de nuages. C'est pourquoi il n'emploie plus ici le mot *ressemblance*, en parlant du firmament; mais il continue à l'employer en parlant du trône, terme par lequel il résume ici tout ce qui est au-dessus des sphères célestes, comme les Intelligences et Dieu.

(1) C'est-à-dire, aux mains. Les mss. ont les uns ורתבה̈ ד̇לך, *le rang* ou *la place de cela* (c'est-à-dire *des mains*), les autres ורתבת ד̇לך, ce qui signifie mot à mot : *et cela a été classé* ou *placé;* cette dernière leçon est moins correcte, car le verbe وَرُتِّبَتْ demanderait un sujet féminin تِلْكَ. Un de nos mss. porte ורתבה תחת כנפיהם, sans le pronom ד̇לך. Selon cette leçon, le mot ורתבה serait un verbe actif avec suffixe; mais le suffixe ne peut se rapporter qu'aux *mains*, et il faudrait ורתבהא. C'est peut-être cette leçon qu'avait Ibn-Tibbon, qui traduit : וסדרם תחת כנפיהם. Un autre ms. (celui du suppl. hébr., nº 63) a simplement ואן ד̇לך תחת כנפיהם, leçon reproduite par Al-'Harizi, qui traduit : וכי זה היה תחת כנפיהם.

(2) Le mystère auquel Maïmonide fait allusion, dans ce paragraphe, paraît être celui-ci : dans la première vision, le prophète voit à la fois les ailes et les mains, c'est-à-dire les causes du mouvement des sphères et les effets produits par ce mouvement sur le monde sublunaire (voy. ci-dessus, p. 11, notes 1 et 2); dans la seconde vision, où le prophète nous fait savoir que les *'hayyôth* sont des chérubins ou anges, c'est-à-dire des êtres qui agissent par leurs forces sur le monde sublunaire (cf. ci-dessus, p. 24, note 1), il voit lui-même naître les mains *sous les ailes*, indiquant par là, plus clairement qu'il ne l'avait fait d'abord, que les ailes représentent allégoriquement les causes du mouvement, tandis

bien aussi comment, en parlant des *ophannîm* (1), il dit clairement *vis-à-vis d'eux* (X, 19), quoiqu'il ne leur ait attribué aucune figure (2).

Il dit encore : *Comme l'aspect de l'arc qui se fait dans la nuée en un jour de pluie, ainsi était l'aspect de la splendeur tout autour; telle se montrait la* RESSEMBLANCE *de la gloire de l'Éternel* (I, 28). On connaît la matière de l'arc-en-ciel désigné et son être véritable (3). C'est là ce qu'il y a de plus extraordinaire en fait de comparaison et d'allégorie, et on doit indubitablement l'attribuer à une force prophétique (4). Il faut te bien pénétrer de cela.

que les mains représentent les forces émanées des sphères, et qui se répandent sur le monde sublunaire pour faire naître tout ce qui naît et pour le conserver.

(1) Au lieu de בקולה אופנים, plusieurs mss. ont בקיל האופנים, leçon adoptée par les deux traducteurs hébreux ; Ibn-Tibbon a איך באר במאמר האופנים לעמתם. Al-'Harizi a איך באר האופנים לעמתם. La leçon que nous avons adoptée, d'après deux des meilleurs mss., fait mieux ressortir le mot לעמתם, sur lequel l'auteur insiste particulièrement.

(2) L'auteur, à ce qu'il paraît, veut appeler l'attention sur le mot לעמתם, *vis-à-vis d'eux* (des chérubins), employé dans la seconde vision, chapitre X, verset 19. Le prophète, dit-il, répète cette idée que les *ophannîm* se mouvaient *vis-à-vis* des chérubins ou des *'hayyôth*, quoiqu'il n'attribue ici aux *ophannîm*, pas plus que dans la première vision, aucune figure d'un être vivant ayant en lui-même le principe de son mouvement (cf. ci-dessus, p. 18, et *ibid.*, note 2), et il indique encore clairement par là que le mouvement des éléments n'est dû qu'à celui des sphères. Voy. ci-dessus, p. 21, et *ibid.*, notes 4 et 5.

(3) Littéralement : *sa réalité et sa quiddité*. Ibn-Tibbon a omis dans sa version le mot ומאהיתהא, *et sa quiddité*, comme l'a déjà fait observer Ibn-Falaquéra (Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157), qui croit que ce mot est nécessaire pour comprendre l'intention de Maïmonide. La version d'Al-'Harizi porte מהות הקשת ואמתתה ידועה ; ici, le mot *quiddité* est exprimé, mais non le mot *matière*.

(4) Ce passage obscur a été expliqué par Moïse de Narbonne, et, d'après lui, par Éphôdi et Schem-Tob, d'une manière beaucoup trop recherchée, et je ne crois pas que ces commentateurs aient deviné la

Ce qui mérite aussi de fixer ton attention, c'est que la *figure*

pensée de Maïmonide. Selon eux, l'auteur aurait voulu dire qu'Ézéchiel compare ici la disposition de l'âme du prophète pour recevoir l'inspiration émanant de la *gloire de l'Éternel*, ou de l'Intelligence séparée, à la disposition d'un nuage gros de pluie pour recevoir l'impression des rayons du soleil, qui produisent l'arc-en-ciel. C'est là ce que l'auteur aurait voulu indiquer en parlant d'une allégorie extraordinaire ou très-remarquable et en ajoutant les mots: והוא בלא ספק בכח נבואה, comme s'exprime la version d'Ibn-Tibbon. Mais évidemment l'auteur veut dire par ces mots que la comparaison dont il s'agit n'a pu sortir que de l'imagination d'un prophète, fortifiée par l'inspiration. En outre, comme le fait observer Abravanel (Commentaire sur Ézéchiel, I, 28), Ézéchiel n'a pour but que de retracer la vision qu'il a eue, et cette allégorie sur l'inspiration prophétique serait ici un hors-d'œuvre entièrement déplacé. D'ailleurs, la *gloire de l'Éternel* indique ici quelque chose d'objectif que le prophète a cru voir, et ne saurait être une image pour désigner l'inspiration prophétique. Enfin on ne verrait pas, d'après cette explication, ce que l'auteur a voulu dire par ces mots: *on connaît la matière de l'arc-en-ciel, sa réalité et sa quiddité;* ces mots, certes, doivent avoir leur portée. — Nous ne prétendons pas avoir deviné le véritable sens de ce passage; mais nous proposerons l'explication suivante, qui nous paraît du moins plus simple que celle des commentateurs. Selon Maïmonide, la splendeur qui entourait la *figure humaine* (voy. ci-dessus, p. 23, note 2) parut au prophète comme l'arc-en-ciel, dans lequel nous ne voyons que la *réverbération* de la lumière, brisée et troublée par l'humidité. Nous connaissons la matière ou le substratum de l'arc-en-ciel, c'est le nuage de pluie. Nous en connaissons également la quiddité ou la forme, c'est la lumière. Mais nous ne nous rendons pas compte de l'arc-en-ciel tel qu'il nous apparaît, c'est-à-dire des couleurs dont il se compose; car, selon Ibn-Sinâ, nous n'en connaissons pas les causes (voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 317, et Schahrestâni, p. 413). De même, nous ne pouvons apercevoir qu'un pâle reflet de la splendeur qui environne la première des Intelligences, représentée par la *figure humaine*, et c'est ce reflet que le prophète représente comme la *ressemblance* de la gloire de l'Éternel (c'est-à-dire, suivant l'explication que l'auteur a donnée plus haut du mot *ressemblance*, comme quelque chose de vague et de douteux). Cette comparaison paraît à Maïmonide tellement extraordinaire qu'il ne peut y voir que le produit de l'inspiration prophétique.

humaine qui [1] est *au-dessus du trône*, il la divise en deux parties, dont la supérieure était *comme la couleur du 'haschmal*, et dont la partie inférieure était *comme l'aspect du feu* [2]. Quant au mot *'haschmal*, ils (les docteurs) l'ont expliqué comme un mot composé renfermant deux idées, 'HASCH (חש) et MAL (מל), c'est-à-dire l'idée de *rapidité*, indiquée par *'hasch*, et celle de *couper*, indiquée par *mal* [3]; on avait pour but de réunir deux idées différentes, en faisant allusion, d'une manière allégorique, à deux côtés, le haut et le bas. Ils nous donnent une deuxième indication, en disant qu'il est dérivé de (deux mots signifiant) *parler* et *se taire*; « ils (les *'haschmallîm*), disent-ils, tantôt se taisent, tantôt parlent » — où ils font venir l'idée de se taire (*'hasch*) de החשיתי מעולם, *je me suis tû depuis longtemps* (Isaïe, XLII, 14), — faisant allusion aux deux idées en leur prêtant une parole sans son. En disant : « tantôt ils se taisent, tantôt ils parlent, » ils n'ont eu indubitablement en vue qu'une chose créée. Tu reconnaîtras par conséquent qu'ils nous ont déclaré par là que cette *figure humaine au dessus du trône*, qui est partagée en

(1) Le mot שעל (pour אשר על) se trouve dans tous les mss. de l'original arabe. L'auteur, reproduisant, avant et après le pronom relatif ש, les paroles textuelles d'Ézéchiel, a laissé se glisser dans son discours le pronom hébreu ש au lieu du pronom arabe אלדי.

(2) Voy. Ézéchiel, chap. I, *v.* 27, et chap. VIII, *v.* 2. Nous avons déjà dit plus haut, p. 32, note 2, quel est, selon les commentateurs, le sens que Maïmonide donne à l'allégorie de la figure humaine divisée en deux parties.

(3) Cette explication et la suivante sont tirées du Talmud de Babylone, traité *'Haghigâ*, fol. 13 *a* et *b*. La première explication manque dans nos éditions du Talmud ; mais dans le Dictionnaire de David Kimchi, au mot חשמל, où tout le passage talmudique est reproduit, la citation commence par ces mots : מאי חשמל חש מל. — Maïmonide n'a pas ici pour but de rechercher le vrai sens du mot חשמל, qui est douteux, mais de montrer seulement que les anciens rabbins y ont vu un mot composé, renfermant deux idées différentes; car au chap. I, *v.* 27, tout l'ensemble de la figure, le haut et le bas, paraît être désigné par le mot *'haschmal*. Cf. t. II, chap. XXIX, p. 229, et *ibid.*, note 4.

deux, n'est pas l'image de Dieu, qui est au-dessus de toute composition [1], mais l'image d'une chose créée. C'est ainsi que le prophète lui-même dit : *telle se montrait la ressemblance de la gloire de l'Éternel* (I, 28); mais la *gloire de l'Éternel* n'est pas l'Éternel (lui-même), comme nous l'avons exposé plusieurs fois [2]. Par conséquent, tout ce qu'il présente allégoriquement dans toutes ces perceptions n'est autre chose que la *gloire* de l'Éternel, c'est-à-dire le *char* (*mercabâ*), et non pas *celui qui le monte* [3]; car Dieu ne saurait être représenté. Il faut te bien pénétrer de cela.

Nous t'avons donc donné aussi, dans ce chapitre, quelques *premiers éléments;* et si tu rassembles [4] ces éléments, ils formeront un ensemble utile pour ce sujet. Si tu lis attentivement tout ce que nous avons dit dans les chapitres de ce traité jusqu'au présent chapitre, tu comprendras la plus grande partie de ce sujet, ou même le sujet tout entier, à l'exception d'un petit nombre de détails et de certaines répétitions, dont le sens est

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on lit : יתעלה מכל המרכבה, ce qui n'est qu'une faute typographique; les mss. ont correctement הרכבה.

(2) Voy., par exemple, t. I, chap. LIV (p. 216 et suiv.), et chap. LXIV (p. 286), où l'auteur expose que l'homme ne saurait percevoir l'essence divine, et que par la gloire de Dieu *manifestée* il faut entendre une *lumière créée*, ou la manifestation de Dieu par ses œuvres.

(3) Sur le sens du verbe רכב, *monter, chevaucher,* appliqué à Dieu, ainsi que du mot מרכבה, *monture, char,* voy. le t. I, chap. LXX. L'auteur veut dire que toutes les perceptions des prophètes se bornaient à la *gloire* de Dieu se manifestant dans l'univers, dont il est le premier moteur.

(4) Les mss. ont, les uns צ̇ממת, les autres תממת; nous avons adopté la première de ces deux leçons, confirmée par Al-'Harizi et Ibn-Falaquéra (Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157), qui, l'un et l'autre, traduisent : כשתקבץ, *si tu ressembles.* L'autre leçon est celle d'Ibn-Tibbon, qui traduit : שאם תשלים, *si tu complètes.* Pour le verbe ג̇את, Ibn-Tibbon a יבא לך, et Al-'Harizi יתקבץ לך; le mot לך ne se trouve dans aucun de nos mss. arabes.

obscur; mais il se peut qu'une étude plus approfondie y porte la lumière, et que rien n'en reste obscur. N'espère point, après ce chapitre, entendre de moi un seul mot sur ce sujet, ni clairement, ni par allusion; car tout ce qu'il était possible de dire là-dessus a été dit, et je m'y suis même engagé trop témérairement (1). Abordons maintenant d'autres sujets de ceux que j'espère exposer dans ce traité.

CHAPITRE VIII.

Tous les corps qui naissent et périssent ne sont sujets à la corruption que du côté de leur matière seule; du côté de la forme et en considérant la forme en elle-même (2), ils ne sont point sujets à la corruption, mais sont permanents. Tu vois, en effet,

(1) Le verbe قحّم, à la Ire et à la Ve forme, signifie : *se précipiter, s'engager témérairement dans une affaire.* Les mots בל קד תקחמת בכ̇ירא ne me paraissent pas avoir été exactement rendus par les deux traducteurs hébreux; la version d'Ibn-Tibbon porte : וגם לחצתי מאד ודחקתי; celle d'Al-'Harizi : ודחקתי נפשי מאד.

(2) C'est-à-dire, la forme entièrement abstraite de la matière qui lui sert de *substratum.* L'auteur, comme on va le voir, veut parler surtout de la forme *spécifique*, qui constitue la véritable quiddité de tout ce que la nature produit. Cette forme, considérée en elle-même, est impérissable; car les genres et les espèces restent, et les individus seuls périssent. — A la fin de la phrase, Al'-Harîzi a rapporté le suffixe dans ילחקהא, ainsi que le pronom הי, à la *forme*; il traduit : ולא ישיגנה הפסד אבל היא קיימת. Cette traduction peut s'accorder avec la pensée de l'auteur; mais elle est contraire à la construction de la phrase arabe. Ibn-Tibbon traduit plus exactement : אבל מצד הצורה ובבחינת עצם הצורה לא ישיגם הפסד רק הם עומדים. — Après avoir terminé l'explication de la vision d'Ézéchiel, sujet qui se rattache encore à la IIe partie de cet ouvrage, l'auteur va exposer sa théorie du mal et de la Providence, à laquelle les questions traitées dans ce chapitre et dans le suivant servent de préliminaires.

que toutes les formes *spécifiques* sont perpétuelles et permanentes; la corruption n'atteint la forme qu'accidentellement, je veux dire en tant qu'elle est jointe à la matière. Il est dans la véritable nature de la matière que celle ci ne cesse jamais d'être associée à la *privation;* c'est pourquoi elle ne conserve aucune forme (individuelle), et elle ne discontinue pas de se dépouiller d'une forme pour en revêtir une autre (1).

Salomon donc, dans sa sagesse, s'est exprimé d'une manière bien remarquable en comparant la matière à une femme adultère (2); car la matière, ne pouvant, en aucune façon, exister sans forme, est toujours comme une femme mariée, qui n'est jamais dégagée des liens du mari et qui ne se trouve jamais libre (3). Mais la femme infidèle, quoique mariée, cherche sans cesse un autre homme pour le prendre à la place de son mari, et elle emploie toutes sortes de ruses pour l'attirer, jusqu'à ce qu'il obtienne d'elle ce qu'obtenait son mari. Et c'est là aussi la condition de la matière; car, quelle que soit la forme qu'elle possède, celle-ci ne fait que la préparer pour la réception d'une autre forme, et elle (la matière) ne cesse de se mouvoir pour se dépouiller de la forme qu'elle possède et pour en obtenir une autre. Quand elle l'a obtenue, c'est encore la même chose.

Il est évident que toute destruction, corruption ou imperfection, n'a pour cause que la matière. Ainsi, par exemple, la difformité d'un homme, ses membres conformés contre nature, l'affaiblissement, l'interruption ou le dérangement de ses fonctions (corporelles), — n'importe que tout cela lui soit inné ou que ce soit l'effet d'un accident, — tout cela (dis-je) est un effet de sa matière corruptible, non de sa forme. De même, tout animal n'est sujet à la mort ou à la maladie qu'à cause de sa matière, non à cause de sa forme. Toutes les fautes, tous les péchés

(1) Pour l'intelligence de ce chapitre, voy. le t. I de cet ouvrage, chap. XVII, p. 69.

(2) Cf. *ibid.*, Introduction, p. 20 et suiv.

(3) Cf. *ibid.*, p. 68, et la note 4.



de l'homme, ont uniquement pour cause sa matière, et non sa forme, tandis que toutes ses vertus viennent de sa forme. Si, par exemple, l'homme perçoit son créateur, s'il a la conception des choses intelligibles, s'il sait modérer sa passion et sa colère, s'il réfléchit sur ce qu'il faut faire [1] et sur ce qu'il faut éviter, tout cela est l'effet de sa forme. Mais la passion de manger, de boire, de se livrer à l'amour, et de même la colère et tous les vices moraux de l'homme, tout cela est l'effet de sa matière. Or, comme il est clair qu'il en est ainsi, comme la sagesse divine a voulu qu'il ne pût exister de matière sans forme, et qu'aucune de ces formes [2] ne pût exister sans matière, et comme cette forme humaine très-noble [qui, ainsi que nous l'avons déjà exposé, est *l'image de Dieu et sa ressemblance* [3]] est nécessairement liée à cette matière terrestre, trouble [4] et ténébreuse, qui cause à l'homme tout ce qu'il a d'imparfait et de corruptible, il a été donné à cette forme humaine d'exercer un pouvoir sur la matière, de s'en rendre maître, de la gouverner [5] et de la dominer, de manière à la subjuguer, à réprimer ses exigences et à la rendre parfaite et égale autant que possible.

Sous ce rapport, les hommes se divisent en plusieurs classes. Il y a certains hommes qui s'efforcent toujours de choisir ce qu'il y a de plus noble, et de chercher l'immortalité, comme le demande leur noble forme, et qui par conséquent ne pensent qu'à la conception des choses intelligibles, à avoir une opinion vraie

(1) Au lieu de יותי (aoriste passif de la IVe forme du verbe أتى, *amener, faire venir*), le ms. du suppl. hébr., nº 63, a יותר; de même Ibn-Tibbon : במה שצריך לבחור בו « ce qu'il faut préférer. » La version d'Al-'Harizi, במה שראוי להגביר בו, paraît exprimer la même leçon.

(2) C'est-à-dire, des formes variées que la matière reçoit.

(3) Voy. la Ire partie de cet ouvrage, chap. Ier.

(4) Le mot אלכדרה n'est pas rendu dans la version d'Ibn-Tibbon ; la version d'Al-'Harizi porte : בזה החמר אשר מן העפר העכור האפל.

(5) Ibn-Tibbon n'a pas rendu le mot וחכמא ; Al-'Harizi porte : וממשלה ודין ושלטו.

sur toutes choses et à s'unir avec l'intellect divin [1], qui s'épanche sur eux et dont cette forme tire son existence. Toutes les fois que les exigences de la matière [2] les invitent à ce que celle-ci a d'immonde et de notoirement honteux, ils éprouvent de la douleur et de la honte de s'y être abandonnés, rougissent d'avoir été ainsi flétris et font tous leurs efforts pour diminuer cette honte et pour s'en préserver de toutes les manières. Il en est comme d'un homme à qui le souverain, dans sa colère, a ordonné, afin de l'avilir, de transporter du fumier d'un endroit à un autre; cet homme fera tous ses efforts pour se cacher au moment de cet avilissement, et tâchera de transporter peu de chose à une courte distance, afin de ne pas souiller ses mains et ses vêtements et afin qu'aucun autre ne le voie. C'est ainsi qu'agiront les hommes libres. Mais l'esclave en éprouvera du contentement et ne pensera pas qu'on lui ait imposé par là une grande peine; il se jettera de tout son corps dans le fumier et les ordures, se salira le visage et les mains et portera publiquement (son fardeau) en riant, en se réjouissant et en battant des mains. Telles sont aussi les (différentes) conditions des hommes. Ainsi que nous l'avons dit, il y a des hommes aux yeux desquels toutes les exigences de la matière sont une honte, une laideur, et des imperfections dont il faut subir la nécessité, et particulièrement le sens du toucher, qui, comme l'a dit Aristote, est une honte pour nous [3], et en vertu duquel nous désirons manger, boire et nous livrer à l'amour. Il faut donc [4] restreindre ces choses

(1) C'est-à-dire, avec l'intellect actif, source de toutes les formes. Voy. le t. II, chap. IV, p. 57 et suiv.

(2) Ibn-Tibbon ajoute le mot ותאוותיו, *et ses concupiscences;* ce mot n'est exprimé dans aucun de nos mss. arabes, ni dans la version d'Al-'Harizi, qui porte: וכשימשכו אותם מעוררי החמר לטנופם וחרפתם הגלויה. Dans cette dernière version, le suffixe pluriel dans לטנופם וחרפתם est inexact; car le suffixe, dans לקדֿארתהא ועארהא, se rapporte à la matière.

(3) Voy. le t. II, p. 283, note 3.

(4) La version d'Ibn-Tibbon porte כי צריך למשכיל, et de même la version d'Al-'Harizi ויצטרך המשכיל, *il faut donc que l'homme intelligent*

autant que possible, s'en cacher (1), les faire avec douleur, ne pas en faire un sujet de conversation (2) et ne pas former des réunions pour ces choses-là; bien plus, l'homme doit dominer toutes ces exigences (de la matière), les réduire autant qu'il peut et n'en admettre que ce qui est indispensable. Il doit prendre pour but ce qui est le (véritable) but de l'homme, en tant qu'homme, à savoir, la seule conception des choses intelligibles, dont l'objet le plus important et le plus noble est de comprendre, autant que cela est possible, Dieu, ses anges et ses autres œuvres. De tels hommes ne cessent d'être avec Dieu, et c'est d'eux qu'il a été dit : *Vous êtes tous des êtres divins et des fils du Très-Haut* (Ps., LXXXII, 6). C'est là ce qui est exigé de l'homme, je veux dire que c'est là sa cause finale. Pour les autres, qu'un voile sépare de Dieu (3), c'est-à-dire pour la foule des ignorants, c'est le contraire : ils s'abstiennent de toute pensée et de toute réflexion sur les choses intelligibles, et considèrent comme leur but final (de satisfaire) ce sens qui est notre plus grande honte, je veux dire le sens du toucher, de sorte que leurs pensées, leurs réflexions, ont pour unique objet la bonne chère et l'amour. C'est ainsi qu'on a dit clairement de ces misérables adonnés à la bonne chère, à la boisson et à l'amour : *Ceux-là aussi se sont oubliés par le vin, se sont égarés par la boisson enivrante* (Isaïe, XXVIII, 7); *car toutes les tables sont pleines d'excrétions immondes sans qu'il reste une place* (*ibid.*, v. 8); *et des femmes les dominent* (*ibid.*, III, 12), à l'inverse de ce qui était dans l'in-

restreigne etc.; deux de nos mss. arabes ont également ינבגי ללעאקל; mais le mot ללעאקל manque dans la plupart des mss.

(1) Ibn-Tibbon traduit ולהשמר מהם, *s'en garder*; Al-'Harîzi a plus exactement : ולהסתר.

(2) Littéralement : *qu'on n'y fasse pas tomber le discours et qu'on n'étende pas la parole là-dessus.*

(3) Ibn-Tibbon traduit simplement הנבדלים מהשם; mais le mot arabe אלמונובון signifie : *qui sont voilés*, c'est-à-dire, qui ont comme un voile sur les yeux de manière à ne pas voir Dieu. Al-'Harîzi traduit librement : אשר לא יראו פני האל.

tention divine [1] dès la création : *Ton désir (t'entraînera) vers ton mari, et lui te dominera* (Genèse, III, 16). Le prophète dépeint aussi leur violente passion en disant : *Chacun hennit après la femme de son prochain* (Jérémie, V, 8); *car ils sont tous des adultères* (*ibid.*, IX, 1). C'est pourquoi Salomon a consacré tout le livre des Proverbes aux avertissements concernant l'impudicité et la boisson enivrante; car c'est dans ces deux vices que sont plongés ceux qui sont l'objet de la colère divine et éloignés de Dieu, et dont il a été dit : *Car ils n'appartiennent pas à l'Éternel* (*ibid.*, V, 10); *renvoie-les de devant ma face, qu'ils s'en aillent* (*ibid.*, XV, 1).

Quant à ce passage : *La femme vertueuse, qui la trouvera etc.* (Proverbes, XXXI, 10), toute cette allégorie est bien claire. Si quelqu'un possède une matière bonne et convenable, qui ne prend point le dessus et ne dérange pas l'équilibre dans lui, c'est là un don divin. En général, il est facile de gouverner la matière convenable, comme nous l'avons dit [2]; mais, si elle n'est pas convenable, il n'est pourtant pas impossible de la dompter à force d'exercice. C'est à cela que s'appliquent toutes les sentences morales de Salomon et d'autres [3]; de même, les prescriptions de la Loi et ses défenses [4] n'ont d'autre but que de réformer toutes ces exigences de la matière. Il faut donc que celui qui veut être un homme véritable, et non pas une bête

(1) Littéralement : *à l'inverse de ce qu'on a voulu avec eux*; c'est-à-dire de l'intention que Dieu a eue à l'égard des hommes en les créant.

(2) Cf. le t. II, chap. XXXVI, p. 281-282.

(3) Plus littéralement : *c'est pour cela* (ou *dans ce but*) *que Salomon a prêché toutes ces sentences morales, lui et d'autres.*—Al-'Harizi traduit littéralement : ועל כן ייסר שלמה בכל אלה המוסרים הוא וזולתו. Ibn-Tibbon a המוסרים ההם כלם, sans le ב préfixe; dans plusieurs mss. arabes on lit תלך au lieu de בתלך.

(4) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : ומזאת התורה והזהרה, leçon incorrecte et peu intelligible; les mss. ont, conformément au texte arabe, ומצות התורה והזהרותיה. Al-'Harizi : וצווי התורה ואיסוריה.

ayant la figure et les linéaments d'un homme, fasse tous ses efforts pour diminuer toutes les exigences de la matière concernant la bonne chère, l'amour physique, la colère et tous les vices résultant de la concupiscence et de la colère; il faut qu'il en rougisse et qu'il leur impose des limites [1]. Quant à ce qui est indispensable, comme de manger et de boire, il doit se borner à ce qui est le plus utile et avoir en vue le seul besoin de se nourrir, mais non la jouissance. Il doit aussi éviter d'en faire un objet de conversation et de réunion. Tu sais combien nos docteurs avaient en aversion « les festins non consacrés à un acte religieux [2], » et que les hommes vertueux, comme Pine'has ben Iaïr, ne mangeaient jamais chez personne [3] : notre saint docteur [4] ayant désiré que ce dernier acceptât un repas chez lui, il refusa. Il en est de la boisson comme de la nourriture, (l'une et l'autre) ayant le même but [5]. Former une réunion

(1) Littéralement : *et qu'il leur place des degrés dans son âme;* c'est-à-dire, qu'il ne laisse arriver en lui ces exigences de la matière que jusqu'à certains degrés. Dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot לנפשו (pour פי נפסה) est inexact. Al-'Harîzi traduit : וישים להם מעלות בנפשו.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Pesa'hîm*, fol. 49 *a*, où il est dit qu'il n'est pas permis aux disciples des sages de jouir d'un festin non consacré à un acte religieux (סעודה שאינה של מצוה); que celui qui jouit d'un festin profane finit, selon le prophète Amos (VI, 4 à 7), par aller en exil, et que celui qui multiplie les festins en tous lieux détruit sa maison, rend sa femme veuve et ses enfants orphelins, oublie ce qu'il a appris, s'attire beaucoup de querelles, se fait désobéir, profane le nom de Dieu, celui de son précepteur et celui de son père, et se fait à lui-même, à ses enfants et à ses petits-enfants, une mauvaise réputation à perpétuité.

(3) Voy. *ibid.*, traité *'Hullîn*, fol. 7 *b* : « On rapporte de rabbi Pine'has ben Iaïr qu'il ne rompit jamais le pain qui ne fût pas à lui, et qu'à partir du jour où il arriva à la raison, il ne jouit plus du repas de son père. »

(4) C'est-à-dire, rabbi Juda le saint. Selon le récit du Talmud, *l. c.*, rabbi Pine'has accepta d'abord l'invitation du saint docteur, mais il chercha ensuite divers prétextes pour s'y soustraire.

(5) C'est-à-dire, dans la boisson, comme dans la nourriture, il faut

pour prendre des boissons enivrantes doit être à tes yeux une chose plus honteuse qu'une réunion de gens nus qui, montrant toute leur nudité, satisferaient leurs besoins en plein jour et dans un même lieu. En effet, satisfaire son besoin est une chose nécessaire que l'homme n'a aucun moyen d'éviter, tandis que s'enivrer est un acte que l'homme vicieux commet de son plein gré. S'il est réputé laid de découvrir les parties honteuses, ce n'est là qu'une chose de pure convention, qui n'est pas du domaine de la raison [1]; mais, corrompre l'intelligence et le corps est une chose réprouvée [2] par la raison, c'est pourquoi celui qui veut être (réellement) un homme doit avoir en aversion pareille chose et ne pas même y amener la conversation.

Quant à l'amour physique, je n'ai besoin de rien ajouter à ce que j'en ai dit dans le Commentaire sur *Abôth* [3], (où j'ai montré) combien notre Loi sage et pure l'a en aversion, combien elle défend d'en parler, ou d'en faire, en aucune façon et sous quelque prétexte que ce soit, un sujet de conversation. Tu sais que les docteurs disent qu'Elisée fut appelé *saint* [4] parce qu'il s'abstenait de penser à cette chose, de sorte qu'il ne lui arriva jamais d'accident impur; et tu sais de même ce qu'ils

se borner à l'indispensable et s'abstenir du superflu. — Pour le mot אלשראב, *la boisson*, Ibn-Tibbon a mis היין, *le vin;* dans quelques dialectes arabes on emploie en effet le mot شراب, dans le sens de *vin;* mais ici ce mot a évidemment un sens plus général. Pour le mot אלקצר, *le but*, qui se trouve dans tous nos mss, Al-'Harîzi paraît avoir lu אלקדר, *la mesure;* car il traduit : ודין המשקה כדין המאכל צריך להיות בשיעור, *la boisson, comme la nourriture, doit être prise avec mesure.*

(1) Littéralement : *c'est une chose* PROBABLE (ἔνδοξον), *et non* INTELLIGIBLE (νοητόν). Voy. le t. I, p. 39, et *ibid.*, note 1.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont : מיוחס לשכל, ce qui n'offre aucun sens; il faut lire : מרוחק לשכל, comme l'ont les mss.

(3) Voy. ce commentaire, chap. I, § 5, et *passim;* et les *Huit Chapitres* qui lui servent d'Introduction, chap. IV, vers la fin.

(4) Voy. *Wayyikra rabba*, section 24 (fol. 165, col. 3); Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 10 *b*.

disent de Jacob, à savoir, « qu'il ne fut jamais souillé d'un accident impur avant d'engendrer Ruben (1). » Ce sont là des traditions répandues parmi nos coreligionnaires, afin de leur faire acquérir des mœurs humaines. Tu connais cette sentence des docteurs : « Les pensées du péché sont pires que le péché (2), » et j'ai là-dessus une explication très-remarquable. C'est que l'homme qui commet un péché ne pèche que par suite des accidents qui s'attachent à sa matière, comme nous l'avons exposé, je veux dire qu'il pèche par son *animalité;* mais la pensée est une des propriétés de l'homme qui appartiennent à sa forme. Si donc il porte sa pensée sur le péché, il pèche par la plus noble de ses deux parties. Or, celui qui, par injustice, fait travailler un esclave ignorant n'est pas aussi coupable que celui qui exige le service d'un homme libre et distingué; car cette forme humaine et toutes les propriétés qui lui appartiennent (3) ne doivent être employées que pour ce qui est digne d'elles, c'est-à-dire pour s'attacher à ce qu'il y a de plus élevé, et non pour descendre au degré le plus bas (4).

Tu sais aussi avec quelle sévérité on défend chez nous l'ob—

(1) Littéralement : *non effluxisse ab eo semen ante Ruben*. Voy. *Beréschîth rabba*, sect. 98 (fol. 84, col. 4), et sect. 99 (fol. 87, col. 2). Cf. *Yalkout*, tome I, n° 157.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Yômâ*, fol. 29 *a*. Le Talmud veut dire simplement que les pensées voluptueuses nous excitent plus que la jouissance même; il compare cette excitation à celle qu'amène l'odeur de la viande rôtie. Maïmonide, selon son habitude, détourne le passage talmudique de son sens propre, et lui donne, par une interprétation ingénieuse, un sens purement moral.

(3) Au lieu des mots אלתאבעה̈ להא, *qui lui appartiennent*, la version d'Ibn-Tibbon porte וכל כחותיה, *et toutes ses forces;* la version d'Al-'Harizi est conforme au texte arabe : כי זאת הצורה האנושית וכל כחותיה הבאים ממנה אין ראוי להשתמש וגו׳.

(4) Les deux versions hébraïques portent : לרדת להשיג השפל. Cette traduction est inexacte; les deux traducteurs se sont trompés sur le sens du mot دَرْك. Voy. le tome I, p. 188, note 5.

scénité du langage (1), et cela doit être ; car le langage est une des propriétés de l'homme et un bienfait qui lui a été accordé et par lequel il se distingue (2), comme il est dit : *Qui a donné une bouche à l'homme* (Exode, IV, 11)? et le prophète a dit : *Le Seigneur Dieu m'a donné une langue exercée* (Isaïe, L, 4). Il ne faut donc pas que ce bienfait qui nous a été accordé pour notre perfectionnement, pour apprendre et enseigner, soit employé au plus grand vice et à la chose la plus honteuse, de manière que nous disions tout ce que les gentils ignorants et impies disent dans leurs poésies et dans leurs narrations (3), qui leur conviennent bien à eux, mais non pas à ceux à l'égard desquels il a été dit : *Vous serez pour moi un royaume de prêtres et un peuple saint* (Exode, XIX, 6). Et si quelqu'un applique sa pensée et sa parole à une chose relative à ce sens qui est une honte pour nous, de manière à penser, plus qu'il n'est nécessaire, à la boisson ou à l'amour physique, ou à réciter des vers là-dessus, il abuse du bienfait qui lui a été accordé et s'en sert pour se révolter contre le bienfaiteur et pour désobéir à ses commandements, de sorte qu'il ressemble à ceux dont il a été dit : *L'argent et l'or que j'ai donnés à elle en abondance, ils l'ont employé pour Baal* (Hosée, II, 10).

Je crois aussi pouvoir indiquer la raison pourquoi notre langue (hébraïque) est appelée la *langue sainte ;* car il ne faut pas

(1) Voy. entre autres Talmud de Babylone, traité *Kéthubôth*, fol. 8 *b :* כל המנבל פיו ומוציא דבר נבל מפיו אפילו נחתם לו גזר דינו של שבעים שנה לטובה נהפך עליו לרעה, « quiconque tient un langage obscène ou prononce seulement une parole impure, lors même que sa destinée aurait été décrétée et scellée (par Dieu) pour soixante-dix ans de bonheur, elle est changée en malheur. » Cf. traité *Schabbâth*, fol. 33 *a*.

(2) Tous les mss. arabes ont ומֹיִז בהא, *et par laquelle il a été distingué*. Ibn-Tibbon complète le sens, en traduisant : להבדילו משאר בעלי חיים, *pour le distinguer des autres animaux*.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte ודבריהם, et celle d'Al-'Harîzi : ועניניהם ; l'une et l'autre sont inexactes, car le mot אכֿבאר a ici évidemment le sens de *narrations* ou de *contes*.

croire que ce soit là de notre part un vain mot [1] ou une erreur, mais c'est une vérité. C'est que, dans cette langue sacrée, il n'a été créé aucun mot pour (désigner) l'organe sexuel des hommes ou des femmes, ni pour l'acte même qui amène la génération, ni pour le sperme, ni pour l'urine [2], ni pour les excréments. Pour toutes ces choses, il n'a point été créé de terme primitif dans la langue hébraïque, mais on les désigne par des mots pris au figuré et par des allusions. On a voulu indiquer par là qu'il ne faut point parler de ces choses, ni par conséquent leur donner des noms, que ce sont, au contraire, des choses sur lesquelles il faut se taire, et que, lorsqu'il y a nécessité d'en parler, il faut s'en tirer par l'emploi d'autres expressions, de même que, lorsqu'il y a nécessité de les faire, on doit s'entourer du plus grand secret. Quant à l'organe de l'homme, on l'a appelé גיד, *nerf* [3], nom employé par similitude, comme on a dit : *Ton cou est (raide) comme un nerf de fer* (Isaïe, XLVIII, 4). On l'a

(1) Sur six mss. que nous avons consultés, deux seulement ont la leçon לגו, que nous avons cru devoir adopter. Le mot لَغْو signifie *une parole inconsidérée, un mot dit au hasard, un vain mot*, et c'est ce sens qui paraît le mieux s'adapter à notre passage. Trois mss. portent גלו (جَلْو), mot qui signifie *lustre, poli, splendeur;* et c'est peut-être cette leçon qu'exprime Al-'Harîzi par le mot גאוה, *orgueil*; il traduit : ואל תחשוב כי זה היה לרב גאותנו או טעותנו. Un seul ms. porte גלו, ce qu'on peut prononcer غُلّو, *exagération, hyperbole;* c'est cette leçon qu'exprime Ibn-Tibbon, qui traduit : ולא תחשוב שהוא הפלגה ממנו וגו'.

(2) Les mss. de la version d'Ibn-Tibbon portent, conformément au texte arabe : ולא לזרע ולא לשתן ולא לצואה. Dans les éditions, les mots ולא לשתן ont été omis, et pour לצואה, on a mis ליציאה. Cette variante a induit en erreur Buxtorf, qui traduit : « neque seminis, *vel ejaculationis illius* », traduction qui a été suivie par M. Scheyer.

(3) L'auteur parle ici du langage talmudique, où le mot גיד, *nerf*, est employé pour désigner le membre viril; dans les livres bibliques le mot גיד n'est jamais employé dans ce sens.

appelé aussi שָׁפְכָה [1], *instrument pour verser* (effusorium), à cause de son action. Pour l'organe de la femme, (on trouve) קֳבָתָהּ, *son ventre* ou *son estomac*, קֵבָה étant le nom de l'estomac [2]. Quant à רֶחֶם (employé pour *vulva*), c'est le nom de la partie des entrailles dans laquelle se forme le fœtus. Le nom des excréments est צוֹאָה, mot dérivé de יצא, *sortir;* celui de l'urine est מימי רגלים, *eaux des pieds* [3], et celui du sperme, שכבת זרע, *couche de semence*. L'acte même qui amène la génération n'a aucun nom, et on se sert, pour le désigner, des verbes ישכב, *il couche*, יבעל, *il épouse*, יקח, *il prend* (une femme), ou יגלה ערוה, *il découvre la nudité;* on n'emploie pas d'autre expression. Ne te laisse pas induire en erreur par le verbe ישגל, que tu pourrais prendre pour le terme propre de l'acte; il n'en est point ainsi, car SCHÉGHAL (שֵׁגָל) est seulement le nom de la jeune femme prête à se livrer à l'amour, — par exemple : *l'épouse* (SCHÉGAL) *est placée à ta droite* (Ps., XLV, 10), — et le

(1) Le mot שפכה, qui se trouve dans le Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 2, vient du verbe שפך, *verser*, et signifie : « Membrum per quod urina aut semen effunditur. »

(2) L'auteur met en rapport le mot קבה, avec suffixe קֳבָתָהּ (Nombres, XXV, 8), *anus, vulva*, avec קֵבָה, *estomac* (Deutéronome, XVIII, 3); les deux mots paraissent venir du verbe נקב, *perforer, faire une excavation.*

(3) L'auteur néglige les termes propres qui servent à désigner les excréments et l'urine et que la Bible nous a conservés dans le *kethîb*, ou la leçon écrite; on y désigne les excréments par le mot חראים, et l'urine par le mot שינים, et c'est par décence que dans le *keri*, ou la lecture, on substitue à ces mots ceux que l'auteur indique. S'il était vrai qu'il ne fallût tenir aucun compte du *kethîb*, on pourrait demander pourquoi l'auteur, immédiatement après, croit devoir justifier l'emploi du verbe שגל, désignant l'acte de la cohabitation, puisque ce verbe aussi ne se trouve que dans le *kethîb*, et que dans le *keri* on lui substitue le verbe שכב. En général, les observations que fait l'auteur sur la dénomination de langue *sainte* peuvent donner lieu à la critique, et déjà rabbi Moïse ben Na'hmân les a critiquées à juste titre dans le commentaire sur l'Exode, chap. XXX, verset 13.

verbe ישגלנה (Deutér., XXVIII, 30), selon le *Kethîb*[1], signifie : il la prendra comme femme pour la chose en question.

Dans la plus grande partie de ce chapitre[2], nous nous sommes écarté du but de ce traité, pour parler de choses morales et religieuses; mais, quoique ces choses n'entrent pas complétement dans le plan de cet ouvrage, nous y avons été amené par une suite naturelle du discours.

CHAPITRE IX.

La matière est un grand voile[3] qui empêche de percevoir l'*Intelligence séparée*[4], telle qu'elle est, fût-ce même la matière la plus noble et la plus pure, je veux dire la matière des sphères[5], et à plus forte raison cette matière obscure et trou-

(1) Les mots עלי אלמכתוב signifient *selon ce qui est écrit*, c'est-à-dire, selon la leçon écrite, que les masorèthes appellent *kethîb;* car dans la lecture on prononce ישכבנה. Ibn-Tibbon aurait mieux fait d'employer ici le terme chaldaïque כתיב, consacré par la Masora, la forme hébraïque הכתוב pouvant donner lieu à un malentendu; en effet, M. Scheyer traduit les mots לפי הכתוב par *in der Schrift* (dans l'Écriture sainte). Al-'Harizi traduit : על פי שנכתב.

(2) La version d'Ibn-Tibbon, בכלל הפרק, n'est pas tout à fait exacte; Al-'Harîzi traduit plus exactement : ברוב זה הפרק.

(3) Le mot חנאב signifie *ce qui intercepte* (*la vue*), *obstacle*, *voile*. Ibn-Tibbon le rend par deux termes : מחיצה גדולה ומסך מונע (Cf. *Huit Chapitres*, ou Introduction au traité *Abôth*, chap. VII, où Ibn-Tibbon rend le mot arabe חנאב par מחיצה); l'idée d'*empêchement*, מונע, est exprimée dans l'original arabe par la préposition ען; Al-'Harîzi traduit: החמר הוא מסך גדול לבל נשיג השכל הנבדל.

(4) Le texte arabe a seulement le mot אלמפארק, *ce qui est séparé*, *τὸ κεχωρισμένον*, terme qui désigne Dieu et les autres substances spirituelles. Voy. le tome II, p. 31, note 2.

(5) C'est-à-dire, celle qu'on a appelée *éther* ou *le cinquième corps*. Voy. le tome II, page 25, note 1. L'auteur veut dire que même les sphères et les astres, qui ont une matière très-subtile, sont empêchés par celle-ci de percevoir les *Intelligences séparées* dans toute leur réalité.

ble qui est la nôtre. C'est pourquoi, toutes les fois que notre intelligence désire percevoir Dieu, ou l'une des *Intelligences (séparées)* (1), ce grand voile vient s'y interposer. C'est à cela qu'on fait allusion dans tous les livres des prophètes, (quand on dit) qu'un voile nous sépare de la Divinité et qu'elle nous est dérobée par une nuée, par des ténèbres, par un brouillard, ou par des nuages, et d'autres expressions semblables, faisant allusion à ce que, à cause de la matière, nous sommes incapables de percevoir Dieu. C'est là ce qu'on a eu en vue en disant : *Une nuée et un brouillard sont autour de lui* (Ps., XCVII, 2), où l'on fait entendre que l'obstacle est dans l'opacité de notre substance, et on ne veut pas dire que Dieu soit un corps entouré de brouillard et de nuages qui empêchent de le voir, comme le porte le sens littéral des mots de l'allégorie. La même allégorie est encore répétée dans les mots : *Il fait des ténèbres son enveloppe* (Ps., XVIII, 12). De même, quand (on dit que) Dieu se manifesta *dans une nuée épaisse*, dans les *ténèbres*, la *nuée* et le *brouillard* (2), on doit également y voir une indication de cette idée; car tout ce qui est perçu dans une vision prophétique n'est qu'une allégorie pour indiquer une certaine idée. Bien que cette scène grandiose (du Sinaï) fût plus grande que toute autre vision prophétique et en dehors de toute analogie (3), elle n'est pas cependant sans indiquer une idée, notamment quand Dieu se manifeste *dans une nuée épaisse* (Exode, XIX, 9) ; mais on veut faire remarquer que la perception de son véritable être nous est impossible, à cause de la matière ténébreuse qui entoure notre être, et non le sien ; car lui, le Très-Haut, n'est pas

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : אחת מן הדעות ; il faut écrire : אחר מן השכלים, comme l'ont généralement les mss. de cette version.

(2) L'auteur, par ces mots, fait allusion à la révélation de Dieu sur le mont Sinaï. Voy. Exode, chap. XIX, *v.* 9 ; Deutéronome, chap. IV, *v.* 11.

(3) Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XXXIII.

un corps. On sait d'ailleurs, et c'est une chose très-connue dans notre communion, que le jour de la *scène du mont Sinaï* fut un jour de nuage, de brouillard et de pluie fine, comme il est dit : *Éternel! lorsque tu sortis de Séir, lorsque tu t'avanças de la campagne d'Édom, la terre trembla, les cieux dégouttèrent et les nuages distillèrent de l'eau* (Juges, V, 4). Il se peut donc que ce soit là ce qu'on ait voulu dire par les mots *ténèbres, nuée* et *brouillard* (Deutér., IV, 11), et non pas que les ténèbres entouraient la Divinité; car auprès de Dieu il n'y a pas de ténèbres, mais au contraire la lumière resplendissante [1] et permanente, dont l'épanchement éclaire toutes les ténèbres [2], comme il est dit dans les allégories prophétiques : *Et la terre était éclairée par sa gloire* (Ézéch., XLIII, 2).

CHAPITRE X.

Les *Motécallemîn*, comme je te l'ai fait savoir, ne se figurent en fait de *non-être* (ou de *privation*) que le non-être absolu ; mais toutes les *privations des capacités* [3], ils ne les considèrent pas comme des *privations*, et ils croient, au contraire, que la *privation* et la *capacité*, comme par exemple la cécité et la vue, la

(1) Pour le mot אלבאהר, *resplendissante*, Ibn-Tibbon a les deux mots הגדול החזק, *grande et forte;* Al-'Harizi traduit plus exactement אור בהיר.

(2) Littéralement : *par l'épanchement de laquelle devient lumineux tout ce qui est ténébreux*. Au lieu de ces derniers mots, on lit dans quelques mss. : אלדׄי פיצׄה איצׄא מניר, *dont l'épanchement aussi est lumineux* ou *resplendissant*. La version d'Ibn-Tibbon confirme la leçon que nous avons adoptée. Dans celle d'Al-'Harîzi ces mots sont omis.

(3) C'est-à-dire, la négation ou l'absence des qualités positives. Voy. le tome I, chap. LXXIII, septième proposition des Motécallemin (p. 395 et suiv.). Sur le sens du mot מלכה̈, *capacité*, voy. *ibidem*, p. 195, notes 1 et 2.

mort et la vie, doivent être considérées comme deux choses opposées (1); car il en est de cela, selon eux, comme de la chaleur et du froid (2). C'est pourquoi ils disent, dans un sens absolu, que le non-être n'a pas besoin d'agent, car il n'y a que l'acte seul qui appelle nécessairement un agent (3); ce qui est vrai à un certain point de vue (4). Mais, bien qu'ils disent que le non-être n'a pas besoin d'agent, ils disent cependant, conformément à leur principe, que Dieu rend aveugle et sourd, et remet en repos ce qui est en mouvement (5); car ces privations sont, selon eux, des choses qui existent (positivement).

Il faut maintenant que nous te fassions connaître quelle est à cet égard notre opinion à nous, selon ce qu'exige la spéculation philosophique. Tu sais déjà que celui qui enlève l'obstacle (du mouvement) est en quelque sorte le moteur (6); si quelqu'un, par exemple, enlève une colonne de dessous une poutre, de sorte que celle-ci tombe par sa pesanteur naturelle, nous disons

(1) C'est-à-dire, comme deux qualités *positives*, opposées entre elles, et dont l'une n'est pas simplement la *négation* de l'autre.

(2) Voy. tome I, p. 396, et *ibid.*, note 2.

(3) C'est-à-dire : Comme les *privations* sont pour eux des qualités positives et qu'ils ne reconnaissent d'autre non-être que le non-être absolu, ils ont pu dire, dans un sens absolu, que le non-être n'a pas besoin d'agent; car le *non-être*, tel qu'ils l'entendent, c'est le néant, ou ce qui n'a jamais existé et n'existera jamais, et il n'y a que l'acte créateur qui ait besoin d'un agent.

(4) L'auteur veut dire que, selon les philosophes aussi, on peut dire que les privations en général n'ont pas besoin d'agent, quoique d'un autre côté, ce qui fait cesser une certaine *capacité*, ou qualité positive, peut être considéré comme le véritable agent de la *privation*, comme il va être exposé plus loin.

(5) C'est-à-dire : leur proposition qui énonce que le non-être, ou la privation, n'a pas besoin d'agent, ne les empêche pas de dire que c'est Dieu qui rend aveugle ou sourd; car, selon leur principe, la cécité et la surdité ne sont pas les *privations* ou négations de la vue ou de l'ouïe, mais des qualités *positives* que Dieu crée dans l'homme.

(6) Voy. t. II, Introduction, fin de la 18e proposition.

que celui-là qui a enlevé la colonne a mis en mouvement la poutre, comme cela a été dit dans l'*Acroasis* (1). De cette manière aussi, nous disons de celui qui a fait cesser une certaine *capacité* (2), qu'il est l'auteur de telle *privation*, bien que la privation ne soit pas une chose existante. Ainsi nous disons de celui qui a éteint la lampe pendant la nuit, qu'il a fait naître les ténèbres, et de celui qui a détruit la vue, qu'il a fait la cécité, quoique les ténèbres et la cécité soient des privations et n'aient pas besoin d'agent. C'est conformément à cet exposé qu'on doit expliquer les paroles d'Isaïe : ***Moi qui forme la lumière et crée les ténèbres, qui fais la paix et crée le mal*** (Isaïe, XLV, 7) ; car les ténèbres et le mal sont des *privations*. Remarque bien qu'il ne dit pas : עושה חשך, « qui *fais* les ténèbres, » ni עושה רע, « qui *fais* le mal » ; car ce ne sont pas des choses d'une existence positive, auxquelles on puisse appliquer le verbe עשה, *faire;* mais il emploie pour ces deux choses le mot בורא, *créant*, mot qui dans la langue hébraïque se rattache au non-être, comme il est dit : ***Au commencement Dieu créa*** (ברא) *etc.*, ce qui veut dire : (il fit sortir) ***du néant***. Toutes les fois donc que le non-être est mis en rapport avec l'action d'un agent, c'est de la manière que nous avons exposée. C'est de cette manière aussi qu'il faut comprendre ces mots : ***Qui est-ce qui a donné une bouche à l'homme, qui a fait le muet, le sourd, le clairvoyant ou l'aveugle*** (Exode, IV,

(1) Voy. la *Physique* d'Aristote, liv. VIII, fin du chap. 4 (traduction de M. Barth. Saint-Hilaire, t. II, p. 489) : « Mettre en mouvement « l'obstacle qui s'oppose à l'acte et l'empêche, c'est encore mouvoir, du « moins d'une certaine manière, et dans un autre sens ce n'est pas « précisément mouvoir. Par exemple, si l'on retire la colonne qui sou- « tient quelque chose, ou si l'on ôte une pierre qui est sur une autre « dans l'eau, c'est encore mouvoir indirectement (ou *accidentellement*, « κατὰ συμβεβηκός), de même que la balle qui est renvoyée est mise en « mouvement, non par le mur, mais par le joueur qui l'a lancée. »

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici le mot עניין, *chose ;* il faut écrire קניין, *capacité*, comme l'ont les mss.

11)[1]? Mais on peut aussi interpréter ce passage d'une autre manière, à savoir : « Qui est-ce qui a créé l'homme parlant ou qui l'a créé privé de la parole ? » Et il s'agirait alors de la production d'une matière non propre à recevoir telle ou telle capacité; car, si quelqu'un produit une matière incapable de recevoir telle capacité (déterminée), on pourra dire de lui qu'il a fait telle privation [2]; de même que, si quelqu'un avait été capable de sauver une personne de la mort, mais qu'il se fût abstenu et ne l'eût pas sauvée, on pourrait dire de lui qu'il l'a tuée. Quoi qu'il en soit, il est clair pour toi que, d'aucune façon, l'action d'un agent ne peut se rattacher à une privation, et que *faire une privation* ne peut se dire que dans le sens d'une action indirecte [3], comme nous l'avons exposé. Mais ce qu'un agent fait directement [4] est nécessairement une chose d'une existence positive; car, quelle que soit l'action, elle ne peut se rattacher qu'à quelque chose d'existant [5].

(1) L'auteur veut dire que, si l'on semble ici attribuer à l'action divine les *privations*, tels que le mutisme, la surdité et la cécité, il faut n'y voir qu'une expression figurée, qui signifie que Dieu, par une action *indirecte*, fait cesser les *capacités* de parler, d'entendre ou de voir.

(2) On pourrait aussi, dit l'auteur, interpréter ce passage dans le sens d'une action *directe*, en entendant par cette action la création d'une matière qui ne serait pas apte à servir de substratum aux *capacités* de la parole, de l'ouïe ou de la vue; car, si quelqu'un produit une matière non susceptible d'une certaine capacité, on peut dire de lui qu'il a fait la privation de cette même capacité.

(3) Littéralement : *Et on peut dire seulement qu'il a fait la privation par accident* ou *indirectement.*

(4) Le mot באלדׂאת, *par essence* ou *essentiellement*, est opposé au mot באלערץׂ, *accidentellement*, de la phrase précédente, et qui correspond au terme d'Aristote (κατὰ συμβεβηκός). Pour plus de clarté, nous avons employé les mots *directement* et *indirectement.*

(5) Nous avons un peu modifié la construction de cette phrase; le texte dit : « ... est nécessairement une chose existante, quelque action que ce soit; car son action (c'est-à-dire celle de l'agent) ne peut se rattacher qu'à quelque chose d'existant. »

Après ce préambule, rappelle-toi qu'il a été démontré que les maux ne sont des maux que relativement à une certaine chose [1], et que tout mal, par rapport à un être quelconque, consiste dans le non-être de cette chose ou dans la privation d'une de ses conditions de bien. C'est pourquoi on a dit, en thèse générale, que tous les maux sont des privations. Dans l'homme, par exemple, la mort est un mal, et c'est sa non-existence ; de même, sa maladie, sa pauvreté, son ignorance, sont des maux par rapport à lui, et toutes elles sont des privations de capacité. Si tu poursuis tous les cas particuliers de cette thèse générale, tu trouveras qu'elle n'est jamais en défaut [2], si ce n'est pour celui qui ne sait pas distinguer entre la *privation* et la *capacité*,

(1) C'est-à-dire, que le mal n'a pas d'existence réelle en dehors des choses. Voy. *Métaphysique*, liv. IX, chap. 9, où Aristote, parlant de la *puissance* et de l'*acte*, dit que ce dernier vaut mieux que la meilleure *puissance*. La puissance renferme en même temps les opposés, car une seule et même chose peut avoir en puissance la santé et la maladie, le repos et le mouvement ; mais les *actes* opposés ne peuvent pas exister en même temps, car on ne peut pas à la fois posséder la santé et être malade, et par conséquent, l'un des deux est le bien. Pour ce qui concerne les maux, *la fin* (τέλος) et *l'acte* sont nécessairement pires que la puissance, puisque celle-ci renferme en même temps l'opposé ou le bien. « D'où il s'ensuit, dit Aristote, *que le mal n'existe pas en dehors des choses*, car le mal est par sa nature postérieur à la puissance. Ainsi donc, dans les choses primitives et éternelles, il n'y a ni mal, ni défaut, ni rien de corrompu, car la corruption aussi fait partie des maux. » Δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως· οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον· καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν.

(2) Mot à mot : *qu'elle ne ment jamais*. Ibn-Tibbon a rapporté le suffixe de וגׄרתהא au mot גׄזאיאת, *détails ;* il traduit : תמצאם שלא יחסר מהם אחד, *tu trouveras que pas un seul d'entre eux ne fait défaut*. Al-'Harizi traduit dans le même sens, quoique plus librement : תמצא כי לא ישקרו, *tu trouveras qu'ils ne mentent pas*. Il nous semble plus rationnel et plus conforme à la tournure de la phrase de rapporter le suffixe au mot אלקׄציה, *la thèse*.

ni entre les deux contraires, ou qui ignore totalement la nature des choses, comme, par exemple, celui qui ne sait pas que la santé en général est une espèce de symétrie (1), que celle-ci est de la catégorie de la *relation* et que l'absence de cette proportion est en général la maladie (2). La mort est, par rapport à tout être vivant, la privation de la forme; et de même, pour tout ce qui périt d'entre les autres êtres, la destruction n'est autre chose que la privation de sa forme.

Après ces prémisses, on reconnaîtra avec certitude qu'on ne saurait aucunement affirmer de Dieu qu'il fasse le mal directement, je veux dire que Dieu ait primitivement l'intention de faire le mal. Cela ne saurait être; toutes ses actions, au contraire, sont le pur bien; car il ne fait que l'*être*, et tout être est le bien. Tous les maux sont des privations, auxquelles ne se rattache aucune action, si ce n'est de la manière que nous avons exposée, (c'est-à-dire) en tant que Dieu produit la matière avec la nature qui lui est propre, à savoir, d'être toujours associée à la privation, comme on le sait déjà (3), ce qui la rend la cause de toute corruption et de tout mal. C'est pourquoi toute chose,

(1) C'est-à-dire, un certain équilibre dans les humeurs et dans toute la constitution du corps, équilibre qui est quelquefois dérangé par les excès. Voy. Galien, *Comment. ad Hippocratis aphorismos*, II, 4 : τῆς γὰρ ὑγιείας συμμετρίας οὔσης, κ. τ. λ. *Comment. II in Hippocratis l. I Epidemiorum* (édition de Kühn, t. XVII, 1re part., p. 97) : τῆς γὰρ ὑγιείας ἐκ συμμετρίας γενομένης τῶν τεττάρων στοιχείων. *De Humoribus*, vers la fin (t. XIX, p. 491) : ἔοικε δὲ τὴν ὑγίειαν χαρακτηρίζεσθαι τῇ τούτων ἰσότητί τε καὶ συμμετρότητι. Cf. Aristote, *Problemata*, I, 3 : ἡ δε ὑγίεια ἰσότης.

(2) C'est-à-dire, que *symétrie* est un terme qui indique une *relation*; car ce qui est dit être *symétrique*, ou en équilibre, ne l'est que par rapport à autre chose. Par conséquent la maladie, qui n'est autre chose que le manque de symétrie ou de proportion dans la constitution, n'est pas quelque chose de positif, directement créé par Dieu.

(3) Voy. t. I, chap. XVII, p. 69, et ci-dessus, au commencement du chap. VIII.

à laquelle Dieu n'a pas donné cette matière [1] ne périt point et n'est sujette à aucun des (différents) maux. Ainsi, la véritable action de Dieu, c'est le bien, car c'est *l'être*. C'est pourquoi, le livre qui a éclairé les ténèbres du monde a dit textuellement : *Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très-bien* (Genèse, I, 31) ; car, même l'être de cette matière inférieure, qui pourtant par sa nature est associée à la privation, source de la mort et de tous les maux, est malgré cela un *bien*, vu la perpétuité de la naissance et la reproduction continuelle et successive de l'être [2]. C'est pourquoi rabbi Méir interprète les mots : *Et c'était très-bien*, par ceux-ci : *Et la mort est un bien* [3], selon l'idée que nous avons indiquée.

Rappelle-toi bien ce que je t'ai dit dans ce chapitre et cherche à le comprendre. Alors tu trouveras clair tout ce qu'ont dit (à ce sujet) les prophètes et les docteurs, à savoir que tout bien (seul) vient de l'action directe de Dieu. On lit dans *Beréschith Rabbâ* : « Rien de mal ne descend d'en haut [4]. »

(1) C'est-à-dire, la matière sublunaire, qui est le siége de la naissance et de la corruption. Dans les corps célestes, qui ont une autre matière, il n'y a rien de périssable.

(2) Ainsi que l'auteur l'a dit dans plusieurs endroits, la matière ne cesse de se dépouiller d'une forme pour en revêtir une autre. Il y a donc dans la matière une naissance (γένεσις) perpétuelle, les formes *individuelles* s'y succédant sans interruption.

(3) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 9 (fol. 7, col. 3). Rabbi Méir, voulant probablement rattacher à ce passage une réflexion morale sur la mort, qui conduit l'homme à la vie future, paraît jouer sur l'assonnance des mots מאד, MEOD (beaucoup, très), et מות, MAWETH ou MÔTH (mort). Il était sans doute bien loin de la pensée que lui prête ici Maïmonide.

(4) Voy. *Beréchith rabbâ*, sect. 51 (fol. 45, col. 4) : אמר ר' חנינא אין דבר רע יורד מלמעלה.

CHAPITRE XI.

Ces grands [1] maux que les hommes s'infligent les uns aux autres, à cause des tendances, des passions, des opinions et des croyances, découlent tous d'une *privation;* car tous ils résultent de l'ignorance, c'est-à-dire de la privation de la science. De même que l'aveugle, à cause de l'absence de la vue, ne cesse de se heurter, de se blesser et de blesser aussi les autres, quand il n'a personne pour le conduire dans le chemin, de même les partis d'entre les hommes, chacun [2] selon la mesure de son ignorance, s'infligent à eux-mêmes et aux autres des maux qui pèsent durement sur les individus de l'espèce (humaine) [3]. S'ils possédaient la science, qui est à la forme humaine ce que la faculté visuelle est à l'œil [4], ils seraient empêchés de se faire aucun mal à eux-mêmes et aux autres; car la connaissance de la vérité fait cesser l'inimitié et la haine, et empêche que les hommes se fassent du mal les uns aux autres, comme l'a annoncé (le prophète), en disant : *Le loup demeurera avec l'agneau et le léopard se couchera avec la chèvre etc.; la vache et l'ours*

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot *grands* (אלעט׳מה) manque; les mss. de cette version ont אלו הרעות הגדולות.

(2) Le texte porte : « chaque individu .... *fait à lui-même* et aux autres des maux etc. » On voit que la construction est irrégulière et qu'il y a ici une espèce d'*anacoluthe;* car le sujet, *les partis*, reste sans verbe. Pour rendre la phrase plus régulière, il faudrait dire : « de même, *en ce qui concerne* les partis d'entre les hommes, chaque individu, selon la mesure de son ignorance, fait à lui-même etc. » Nous avons un peu modifié la construction de la phrase, en faisant des mots *les partis* le sujet du verbe *s'infligent.*

(3) Littéralement : *des maux* (qui sont) *graves par rapport aux individus de l'espèce.*

(4) C'est-à-dire, à laquelle la forme spécifique de l'homme sert de substratum, comme l'œil sert de substratum à la faculté visuelle.

iront paître ensemble etc., *et le nourrisson jouera etc.* (Isaïe, XI, 6-8). Il en indique ensuite la cause, en disant que ce qui fera cesser ces inimitiés, ces discordes, ces tyrannies, c'est que les hommes possèderont alors la vraie connaissance de Dieu. Il dit donc : *Ils ne feront aucun mal, aucun ravage, sur toute ma montagne sainte; car la terre sera remplie de la connaissance de Dieu, comme les eaux couvrent le fond de la mer* (*ibid.*, *v.* 9). Sache bien cela.

CHAPITRE XII.

Souvent le vulgaire est porté à s'imaginer qu'il y a, dans le monde, plus de maux que de biens; de sorte que toutes les nations expriment cette idée dans beaucoup de leurs discours [1] et de leurs poésies, disant qu'il est rare de trouver le bien dans ce monde [2], tandis que ses maux sont nombreux et perpétuels. Cette erreur n'existe pas seulement chez le vulgaire, mais aussi chez tel qui croit posséder quelque science.

On a d'Al-Râzi [3] un livre célèbre, qu'il a intitulé *Al-Ilâhiyyât*

(1) Ibn-Tibbon a ici le mot חידות, qui signifie *énigmes* ou *épigrammes;* mais le mot arabe خُطَب doit être rendu en hébreu par מליצות.

(2) Littéralement : *dans le temps* ou *le siècle.* Les orateurs et les poëtes arabes auxquels l'auteur fait ici allusion emploient souvent le mot زمان, *temps*, pour désigner le temps limité que l'homme passe sur la terre, la vie terrestre, les vicissitudes et la fortune, et ils parlent souvent de la perfidie et des illusions du temps. Les poëtes hébreux du moyen âge emploient dans le même sens le mot זמן; je ne rappellerai que ce vers connu d'Ibn-Gebirol : זמן בוגד אסרני בפירו « Le temps (ou la *fortune*) *perfide m'a enchaîné par son malheur.* »

(3) Il s'agit ici du célèbre médecin connu au moyen âge sous le nom de *Rhasès;* son nom arabe était : Abou-Becr Mo'hammed ben-Zacariyya *al-Râzi;* il fut un des principaux médecins du khalife Abbaside Al-Moktadir, se fit connaître par un nombre prodigieux d'écrits de médecine, de mathématiques et de philosophie, et mourut en 320 de l'hégire

(choses divines ou métaphysiques), et où, au milieu d'une quantité de folies et de sottises, il a débité cette thèse : que le mal dans le monde est plus fréquent que le bien, et que, si le bien-être de l'homme et les plaisirs que ce bien-être (lui) procure se comparent avec les douleurs, les dures souffrances, les infirmités, les paralysies [1], les adversités, les chagrins et les calamités qui

(932) ou, selon d'autres, en 311 (923). Sur sa vie et ses écrits, voy. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, édit. in-fol., p. 713 ; Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, p. 262 et suiv. ; Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Ærzte*, p. 40 et suiv. Sa valeur comme philosophe ne fut pas bien grande, et ses écrits philosophiques ne sont presque jamais cités comme autorité. On voit, par notre passage, que Maïmonide faisait bien peu de cas de l'ouvrage de théologie ou de métaphysique composé par Al-Râzi. Dans sa lettre à rabbi Samuel Ibn-Tibbon, notre auteur parle également avec beaucoup de dédain de cet ouvrage : וספר חכמה אלהית שחבר אלראזי אין בו תועלת לפי שאלראזי היה רופא כלבד « Le livre de métaphysique composé par Al-Râzi n'a pas d'utilité, car Al-Râzi était seulement médecin. » Voy. *Lettres de Maïmonide*, édit. d'Amsterdam, fol. 14 *b*. — Un auteur espagnol musulman, le Kadhi Çâ'id, cité par Ibn-Abi-Océibi'a, porte d'Al-Râzi le même jugement que Maïmonide. Voici comment il s'exprime sur ce médecin :

لم يوغل فى العلم الالهى ولا فهم غرضه الاقصى فاضطرب لذلك رايه وتقلّد اراءًا سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة وذمّ اقواما لم يفهم عنهم ولا اهتدى لسبيلهم

« Il n'avait pas pénétré bien avant dans la métaphysique et ne l'avait pas comprise dans toute son étendue. C'est pourquoi il n'en avait qu'une idée confuse, admettait comme autorité des opinions peu solides et embrassait de mauvais systèmes ; il blâmait des gens qu'il ne comprenait pas et ne se laissait pas guider dans leur chemin. » Voy. Ibn-Abi-Océibi'a, *Histoire des Médecins*, à l'article Al-Râzi (ms. de la Bibliothèque imp., supplément arabe, n° 673, fol. 162 *b*).

(1) Le mot زمانة signifie : l'absence totale ou la paralysie d'un membre. Voy. le commentaire arabe de Silv. de Sacy sur les séances de Hariri, p. 273, en bas : والزمانة عدم بعض الاعضاء وتعطيل القُوى. Ibn-Tibbon a bien rendu ce mot par בטול האברים ; Al-'Harizi le traduit plus vaguement par החליים.

lui surviennent, on trouvera que son existence, je veux dire celle de l'homme, est un châtiment et un grand mal qui lui a été infligé. Il cherche à avérer cette opinion en passant en revue toutes ces infortunes, afin de combattre tout ce que les amis de la vérité croient de la bienveillance de Dieu et de sa bonté [1] manifeste, (affirmant) qu'il est le bien absolu, et que tout ce qui émane de lui est indubitablement le pur bien.

Ce qui est la cause de toute cette erreur, c'est que cet ignorant, ainsi que ses semblables d'entre la foule, ne jugeaient de l'univers que par le seul individu humain. Tout ignorant s'imagine que l'univers entier n'existe que pour sa personne, comme s'il n'y avait d'autre être que lui seul. Si donc ce qui lui arrive est contraire à ses désirs, il juge décidément que l'être tout entier est le mal ; mais si l'homme considérait et concevait l'univers, et s'il savait quelle petite place il y occupe, la vérité lui deviendrait claire et manifeste. En effet, cette insigne folie que proclament les hommes touchant la multitude des maux qu'il y aurait dans l'univers, ils ne la professent, ni à l'égard des anges, ni à l'égard des sphères et des astres ni à l'égard des éléments et des minéraux ou plantes qui en sont composés, ni à l'égard des différentes espèces d'animaux ; mais leurs pensées ne se portent que sur quelques individus de l'espèce humaine. Si quelqu'un, par exemple, s'étant nourri de mauvais aliments, devient lépreux, ils s'étonnent qu'il ait été frappé de ce grand malheur,

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : מגמילות חסדי י״י למציאותו וטובתו המבוארת ; mais plusieurs mss. que nous avons consultés n'ont pas le mot וטובתו. Il est évident qu'Ibn-Tibbon s'était d'abord trompé sur le sens du mot וגודה, qu'il prononçait وَجُودَة. S'étant ensuite aperçu que le ו initial de ce mot était copulatif et qu'il fallait prononcer وَجُودِهِ, il remplaça le mot למציאותו par וטובתו. Les copistes, comme nous l'avons déjà vu dans beaucoup d'autres passages, reproduisirent à la fois la faute et la correction. Al-'Harizi traduit : כי הבורא טוב ומטיב וטובתו ידועה על בני אדם...

et (ils se demandent) comment ce mal existe; de même, ils s'étonnent si quelqu'un, à force de débauches, est devenu aveugle, et ils trouvent cruel que cet homme ait été frappé de cécité. Je pourrais citer encore d'autres exemples. Mais ce qui est la vraie manière d'envisager la chose, c'est que tous les individus de l'espèce humaine qui existent, et à plus forte raison ceux des autres espèces d'animaux, sont une chose sans aucune valeur par rapport à l'ensemble immuable de l'univers (1), comme il est dit clairement : *L'homme est semblable au néant etc.* (Ps., CXLIV, 4); *le mortel qui n'est qu'un ver, et le fils de l'homme qui n'est qu'un vermisseau* (Job, XXV, 6); *qu'en sera-t-il de ceux qui demeurent dans des maisons d'argile etc.* (*ibid.*, IV, 19); *Voici, les peuples sont comme la goutte (qui tombe) d'un seau etc.* (Isaïe, XL, 15); et encore beaucoup d'autres passages des livres prophétiques parlent de ce sujet important, d'une grande utilité (2) pour faire connaître à l'homme son peu de valeur. Celui-ci ne doit point se tromper et croire que l'univers n'existe que pour sa personne; selon nous, au contraire, l'univers existe à cause de la volonté de son créateur, et l'espèce humaine y est bien peu de chose par rapport au monde supérieur, je veux dire,

(1) C'est-à-dire, par rapport aux Intelligences, aux sphères célestes, aux éléments et aux *espèces* d'animaux, lesquelles choses sont seules immuables et ne sont pas exposées à ce que le vulgaire appelle le mal.

(2) Les mots וכל מא גא ... קדרה (littéralement : *et tout ce qui dans les textes des livres prophétiques se trouve de ce sujet important, d'une grande utilité etc.*) se rattachent aux citations bibliques qui précèdent. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots גדול התועלת peuvent être considérés comme attribut du sujet וכל מה שבא, de sorte qu'on pourrait traduire : « *est* d'une grande utilité », quoique dans ce cas il eût mieux valu dire : הוא גדול התועלת; mais dans le texte arabe, qui porte אלעטים אלפאידה, avec l'article, ces mots se font reconnaître comme simple appositif. Al-'Harizi a évité toute équivoque en traduisant : אשר תועלתו גדולה. Les mots ולא יגלט commencent une nouvelle phrase, et c'est mal à propos qu'Ibn-Tibbon les a rattachés à ce qui précède en traduisant : ושלא יטעה; il fallait dire ולא יטעה.

aux sphères et aux astres. Quant aux anges, il n'existe point de véritable rapport entre eux et l'homme [1]. L'homme n'est que le plus noble d'entre les êtres soumis à la contingence [2], c'est-à-dire d'entre ceux de notre bas monde; je veux dire qu'il est plus noble que tout ce qui a été composé des éléments. Avec cela, son existence est un grand bien pour lui et un bienfait de la part de Dieu, en raison des propriétés et des perfections qu'il lui a accordées. La plupart des maux qui frappent les individus viennent d'eux-mêmes, je veux dire des *individus* humains qui sont imparfaits. Ce sont nos propres vices qui nous donnent lieu de nous lamenter et d'appeler au secours. Si nous souffrons, c'est par des maux que nous nous infligeons nous-mêmes de notre plein gré, mais que nous attribuons à Dieu; — loin de lui une pareille chose! — C'est ce que Dieu a déclaré dans son livre, en disant : *S'il détruit, est-ce à lui* (qu'il faut l'attribuer)? *Non, à ses enfants, à leurs propres fautes* (Deutéron., XXXII, 5) [3]. Salomon a exprimé la même idée en disant : *La sottise de l'homme pervertit sa voie, et c'est contre l'Éternel que s'irrite son cœur* (Proverbes, XIX, 3).

Pour m'expliquer plus clairement, (je dirai que) tous les maux

(1) C'est-à-dire : les Intelligences des sphères, ou les anges, sont d'une essence tellement différente de celle de l'homme, qu'on ne saurait établir aucune proportion entre ces deux espèces d'êtres. — Au lieu des mots איך יהיה ערך על דרך האמת, qu'on lit dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mss. portent : אין ערך על האמת.

(2) Littéralement : *le plus noble de ce qui est* DEVENU ou NÉ. La version d'Ibn-Tibbon a négligé le verbe תכוּן, qui indique la *naissance* ou la *contingence* (γένεσις); la traduction exacte serait : ואמנם האדם הוא נכבד מכל מה שנתהוה וזה בעולמינו התחתון. Dans la même version, il faut répéter après ר״ל le mot נכבד, qui se trouve dans les mss. et a été omis dans les éditions.

(3) Nous avons traduit ce verset difficile dans le sens que parait lui attribuer Maïmonide et qui répond à l'idée qu'il vient d'exprimer sur les maux qui frappent les individus humains.

qui frappent l'homme peuvent être ramenés à l'une des trois espèces suivantes :

Les maux de la *première espèce* sont ceux qui arrivent à l'homme par la nature même de ce qui est sujet à la *naissance* et à la *corruption*, je veux dire parce qu'il est un être matériel. C'est à cause de cela que certains individus sont affligés d'infirmités et de paralysies, qui leur sont innées (1) ou qui leur surviennent par des altérations arrivées dans les éléments, telles que la corruption de l'air (2), les feux du ciel (3), les croulements du sol (4). Ainsi que nous l'avons déjà exposé, la sagesse divine a voulu que la *naissance* n'eût lieu que par suite de la *corruption* (5) ; et, sans la corruption *individuelle*, il n'y aurait pas de naissance (6) *spécifique* permanente. Il est clair par là que tout est pure bonté et bienveillance, et qu'il n'émane (de Dieu) que le bien. Celui qui, tout en étant de chair et d'os, veut en

(1) Le texte porte : פי אצל אלג̇בלה, *dans la formation primitive*, ce que 'Harîzi a exactement rendu par בעיקר הבריאה. La version d'Ibn-Tibbon (même dans les mss.) porte בכלל היצירה, ce qui ne peut être qu'un simple *lapsus ;* car ailleurs Ibn-Tibbon rend les mots en question par בעקר הבריאה. Voy., par exemple, IIe partie, chapitre XXXVI : כי כשיהיה איש מן האנשים עצם מוחו בעקר בריאתו על תכלית שוויו.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont מאויר הנפסד ; il faut écrire, selon les mss., כהפסד האויר, comme le porte aussi la version d'Al-'Harîzi.

(3) Sur le sens du mot صواعق, plur. de صاعقة, voy. le t. II, p. 331, note 3.

(4) Sur le sens du mot خسوف, plur. de خسف, voy. le t. I, p. 369, note 1. — Al-'Harîzi, confondant כ̇סוף (écrit par un כ̇ ponctué) avec כסוף (كسوف), a maladroitement traduit : לקות המאורות, *les éclipses*.

(5) C'est-à-dire, que les formes particulières se succédassent dans la matière, de sorte que celle-ci, pour revêtir une forme, se dépouillât d'une autre ; car c'est en cela que consistent la naissance et la corruption des choses. Voy. le t. I, chap. XVII, p. 60, et *passim*, et ci-dessus au commencement du chap. VIII, et à la fin du chap. X.

(6) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut effacer le mot הווה qui précède נמשכת et qui ne se trouve pas dans les mss.

même temps être à l'abri de toute impression et n'être sujet à aucun des accidents de la matière, ne veut autre chose, sans qu'il s'en aperçoive, que réunir ensemble les deux contraires; car il veut à la fois être sujet aux impressions et ne pas l'être. En effet, s'il était quelque chose qui ne fût point susceptible d'impression, il ne serait pas le produit de la *naissance*, et ce qui existe de lui serait *un* (seul) individu, et non pas des individus d'une espèce [1]. Combien est vrai ce qu'a dit Galien dans le troisième livre *des Utilités* [2] ! « Ne te laisse pas aller à cette vaine illusion, dit-il, qu'il puisse se former, du sang des menstrues et du sperme, un animal qui ne meure pas, ou ne souffre pas, ou qui ait un mouvement perpétuel, ou qui soit resplendissant comme le soleil. » Ce passage de Galien appelle l'attention sur un cas partiel d'une proposition générale qui est celle-ci :

(1) Ce passage assez obscur n'a pas été, je crois, entièrement compris par Éphôdi, le seul commentateur qui s'en occupe, ni par Buxtorf, qui a reproduit son explication. La traduction de M. Scheyer laisse également à désirer. Voici quel me paraît être le sens le plus simple de ce passage : Celui qui, tout en étant de chair et d'os, c'est-à-dire un simple mortel, veut néanmoins être à l'abri des impressions du dehors qui produisent les maux, celui-là, dis-je, veut réunir en lui deux choses opposées ; car il veut à la fois être un mortel, sujet aux impressions, et un être non impressionnable, comme les corps célestes. Évidemment, s'il était comme ces derniers à l'abri de toute impression du dehors, il ne serait pas un être soumis à la *contingence;* au contraire il serait, comme ces corps célestes, qui ne sont ni *nés* ni périssables, et comme ceux-ci il serait seul de son espèce et ne serait pas simplement un des individus d'une même espèce.

(2) L'auteur veut parler de l'ouvrage de Galien qui porte dans la version arabe le titre de كتاب منافع الاعضآء, *Livre des utilités des membres*. C'est le traité qui dans l'original grec est intitulé : Περὶ χρείας τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων (De usu partium humani corporis). Au livre III, chap 10 (édit. de Kühn, t. III, p. 238), on lit le passage suivant : Σκόπει γάρ μοι τὴν ὕλην, ἐξ ἧς ἕκαστον ἐγένετο, καὶ μὴ μάτην ἐλπίσῃς, ἐκ καταμηνίου καὶ σπέρματος ἀθάνατον δύνασθαι συστῆναι ζῶον, ἢ ἀπαθές, ἢ ἀεικίνητον, ἢ λαμπρὸν οὕτω καὶ καλὸν ὡς ἥλιον.

« Tout ce qui peut se former d'une matière quelconque se forme de la manière la plus parfaite possible que comporte cette matière spécifique, et l'imperfection dont les individus de l'espèce sont entachés est en raison de l'imperfection de la matière (particulière) de l'individu. » Or, la chose la plus éminemment parfaite qui puisse se former du sang et du sperme, c'est l'espèce humaine avec sa nature bien connue d'être vivant, raisonnable et mortel; par conséquent, cette dernière espèce de mal doit nécessairement exister (1). Malgré cela, tu trouveras que les maux de cette espèce qui surviennent aux hommes sont en très-petit nombre et n'arrivent que rarement (2). En effet, tu trouveras des villes qui depuis des milliers d'années n'ont été ni submergées, ni incendiées; de même des milliers d'hommes naissent parfaitement valides, et un homme né infirme est une anomalie (3), ou du moins — si l'on me chicanait sur le mot *anomalie* — (un tel homme) est une exception très-rare, et il ne forme pas la centième ni même la millième partie de ceux qui naissent dans un état valide.

Les maux de la *deuxième espèce* sont ceux que les hommes s'infligent mutuellement, comme par exemple la tyrannie qu'ils exercent les uns sur les autres. Ces maux sont plus nombreux

(1) C'est-à-dire, le mal de la *mortalité*. Ibn-Tibbon, je crois, ne s'est pas bien rendu compte du sens de ce passage. Il traduit : ואי אפשר לזה המין מבלתי רע שימצא לו, « il est donc impossible que cette espèce (c'est-à-dire l'espèce humaine) ne soit pas sujette au mal. » Le texte arabe n'admet pas ce sens, car il aurait fallu dire : פלא בד להדֿא אלנוע מן שר יוגד לה. Al-'Harizi paraît avoir mieux saisi le sens; il traduit : אם כן אי אפשר שלא ימצא זה המין ממיני ההזק.

(2) L'auteur veut parler des maux qui frappent l'homme en tant qu'être mortel, et qui l'empêchent d'arriver au terme naturel de son existence; et il fait observer que les causes de mort accidentelle sont relativement très-rares.

(3) Mot à mot : *il ne naît d'infirme que par anomalie*. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots על דרך פלֵא ועל צד זרות paraissent être une double traduction de l'adverbe arabe שאדֿא.

que ceux de la première espèce, et les causes en sont nombreuses et bien connues; ils viennent également de nous, mais celui qui en souffre (1) ne peut rien contre eux. Cependant, dans aucune ville, n'importe laquelle du monde entier, les maux de cette sorte ne sont répandus, ni fréquents (2) parmi les individus; au contraire, ils se rencontrent rarement, comme, par exemple, quand un individu surprend pendant la nuit un autre individu pour le tuer ou le voler. Ce n'est que dans les grandes guerres que les maux de cette espèce embrassent une foule de gens; mais cela même n'est pas fréquent par rapport à la terre tout entière.

Les maux de la *troisième espèce* sont ceux qui arrivent à chacun de nous par son propre fait, ce qui a lieu fréquemment (3). Ces maux sont beaucoup plus nombreux que ceux de la deuxième espèce. Tous les hommes se lamentent des maux de cette espèce, et on n'en trouvera que fort peu qui ne s'en rendent pas coupables envers eux-mêmes. Ceux qui en sont frappés méritent en vérité d'être blâmés (4), et on peut leur adresser ces paroles (du

(1) Tous les mss. arabes portent ללמטׄלום, *celui qui est opprimé;* il est évident que le mot לעשות, dans la version d'Ibn-Tibbon, est une ancienne faute des copistes, et qu'il faut écrire לעשוק. Al-'Harizi traduit : אבל אין לאיש העשוק יכולת לדחותם.

(2) Sur le sens du mot אכתׄרי, voy. t. I, p. 300, note 2. Ibn-Tibbon le rend ici par l'adverbe מאד, ce qui n'est pas exact; peut-être faut-il lire מאדי, adjectif formé par Ibn-Tibbon pour rendre le mot אכתׄרי. Voy., par exemple, IIe partie, au commencement du chap. XX : אינם תמידיים ולא מאודיים.

(3) Ibn-Tibbon, qui traduit והוא הרוב, a peut-être lu אלאכתׄר, comme le portent en effet quelques mss.; mais la plupart portent אלאכתׄרי, forme dont nous avons parlé dans la note précédente.

(4) Au lieu de ילאם אלמצאב עליה באלחקיקה, un ms. de la Bibliothèque impériale, supplément n° 63, porte ילאם אלמצאב עלי מא ינתניה; d'après cette leçon il faudrait traduire : *ceux qui en sont frappés méritent d'être blâmés pour le péché qu'ils ont commis.* C'est cette leçon que paraît rendre Al-'Harizi, qui traduit : והוא שראוי להאשים מי שבאהו התלאה מפני שגרם אותה לעצמו.

prophète) : *Cela vous est venu de votre propre main* (Malach., I, 9). C'est à ce sujet qu'il a été dit : *Celui qui le fait est son propre destructeur* (Proverbes, VI, 32), et c'est encore des maux de cette espèce que Salomon a dit : *La sottise de l'homme pervertit sa voie* (*ibid.*, XIX, 3). Ailleurs il a dit clairement, en parlant des maux de cette espèce, que l'homme se les attire lui-même : *en outre, j'ai trouvé ceci, que Dieu a créé les hommes justes, et que ce sont eux qui ont cherché beaucoup de pensées* (*coupables*) (Ecclésiaste, VII, 29) (1); ce sont ces pensées qui leur ont attiré ces maux. C'est aussi à l'égard de cette espèce (de maux) qu'il a été dit : *Certes, le malheur ne sort pas de la poussière et la souffrance ne germe pas du sol* (Job, V, 6). Ensuite, on déclare immédiatement après que c'est l'homme qui fait naître cette sorte de maux, et on dit : *Car l'homme est né pour la souffrance* (*ibid.*, *v.* 7) (2). — Cette espèce (de maux) vient à la suite de tous les vices, je parle notamment de la passion pour la bonne chère, la boisson, et l'amour physique, quand on jouit de ces choses avec excès ou sans régularité, ou quand les aliments sont de mauvaise qualité; car c'est là la cause de toutes les maladies pernicieuses du corps et de l'âme (3). Pour les maladies du corps, c'est évident. Les maladies de l'âme (qui résultent) de ce mauvais régime ont deux raisons. La première, c'est que l'altération que subit le corps influe nécessairement sur l'âme, en tant que celle-ci est une force corporelle (4), et c'est

(1) Nous avons traduit les derniers mots du verset selon le sens que leur attribue Maïmonide, et qu'il fait connaître en se servant du mot אלאפכאר, *pensées*.

(2) Maïmonide détourne ces mots de leur véritable signification, et les entend dans ce sens que l'homme est, par sa nature, le créateur de ses souffrances.

(3) Mot à mot : *de toutes les maladies et lésions corporelles et psychiques.*

(4) Il faut se rappeler que non-seulement l'âme vitale, mais encore la faculté rationnelle et l'*intellect hylique*, sont considérés par notre auteur comme des formes inhérentes au corps et périssables. Voy. le tome I, p. 146, et p. 328, note 1.

dans ce sens qu'il a été dit que les mœurs de l'âme suivent la complexion du corps (1). La seconde raison, c'est que l'âme se familiarise avec les choses non nécessaires et s'y habitue, de sorte qu'elle prend l'habitude (2) de désirer ce qui n'est nécessaire ni pour la conservation de l'individu, ni pour celle de l'espèce. Or, ce désir est une chose qui n'a pas de terme; car, si les choses nécessaires sont toutes restreintes et limitées, le superflu au contraire est illimité. Désires-tu par exemple posséder des vases d'argent, il est plus beau d'en avoir en or; il y en a même qui en ont de cristal, et peut-être en fait-on aussi d'émeraude et de rubis, autant que ces matières sont accessibles (3). Ainsi, tout homme ignorant et d'un faux raisonnement est constamment dans la douleur et dans la tristesse parce qu'il ne peut pas se livrer au luxe, comme l'a fait tel autre; et souvent il se jette dans de grands périls, comme par exemple le voyage par mer et le service des rois, ayant pour but de se procurer ce luxe inutile. Mais lorsque, étant entré dans ces voies, il est frappé de malheurs, il se plaint du décret divin et de la destinée, murmure contre la fortune et s'étonne de son peu de jus-

(1) Voy. le tome II, chap. XXXVI, p. 281-282, et p. 284; *Huit Chapitres*, au commencement du chap. VIII. Cf. Aristote, *Traité de l'âme*, livre I, chap. 1er (§ 11) : Ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, κ. τ. λ.

(2) Le mot ملكة, qui correspond au mot ἕξις d'Aristote, désigne, comme nous l'avons dit ailleurs, une disposition devenue durable et solide, et peut se traduire tantôt par capacité et tantôt par habitude. Voy. le tome I, p. 195, notes 1 et 2. Ibn-Tibbon, qui le traduit ordinairement par קניין, le rend ici par טבע חזק, *une solide disposition naturelle*. La version d'Al-'Harizi porte : ותשיג קניה בתשוקתה למה שאין לו צורך בו, traduction qu'on ne comprend guère sans l'intelligence du texte arabe.

(3) D'après la version d'Ibn-Tibbon, il faudrait traduire : *ou de tout ce qu'il est possible de trouver;* mais les mots או מכל que portent les éditions sont évidemment fautifs. Les mss. portent ומכל מה ou מכל מה, et la version d'Al-'Harizi ככל מה ; mais la plupart des mss. arabes ont כל מא. Le suffixe dans וגודה se rapporte à chacun des deux mots אלזמרד ואליאקות ; il eût été plus régulier d'écrire וגודהמא.

tice, parce qu'elle ne l'a pas aidé à obtenir de grandes richesses, au moyen desquelles il puisse se procurer du vin en abondance pour s'enivrer et un grand nombre de concubines parées d'or et de pierres précieuses pour l'exciter à jouir de l'amour plus qu'il n'en est capable, comme si le plaisir de cet homme vil était seul le but de l'univers. Voilà à quel point est arrivée l'erreur des gens vulgaires; ils sont allés jusqu'à accuser d'impuissance le Créateur, pour avoir créé l'univers avec cette nature qui, comme ils se l'imaginent, produit nécessairement ces maux, parce qu'elle n'aide pas chaque homme vicieux à assouvir son ignoble passion et à faire arriver son âme perverse au terme de ses désirs, qui, comme nous l'avons exposé, sont sans fin. Mais les hommes vertueux et instruits connaissent la sagesse qui préside à l'univers et la comprennent, comme l'a déclaré David en disant : *Tous les sentiers de l'Éternel sont bonté et vérité pour ceux qui gardent son alliance et ses lois* (Ps., XXV. 10), ce qui veut dire que ceux qui ont égard à la nature de l'être et aux préceptes de la Loi, et qui en connaissent le but, comprennent la bonté et la vérité qui président à tout; c'est pourquoi ils se proposent pour but la chose à laquelle ils ont été destinés comme hommes, c'est-à-dire la *perception*. Forcés par les besoins du corps, ils cherchent ce qui lui est nécessaire : *du pain pour manger et un vêtement pour se couvrir* (1), sans viser au superflu. Si l'on se borne au nécessaire, la chose est très-facile et s'obtient avec peu de peine. Toutes les fois que tu y vois de la difficulté et de la peine, c'est qu'en nous efforçant de chercher ce qui n'est pas nécessaire, il nous devient difficile de trouver même le nécessaire; car, à mesure que nos désirs se portent trop sur le superflu, la chose devient plus pénible, nous dépensons nos forces et nos biens (2) pour ce qui n'est pas nécessaire et nous ne trouvons même plus le nécessaire.

(1) Allusion aux paroles de Jacob, *Genèse*, chap. XXVIII, verset 20.

(2) Le mot حَوَاصِل, plur. de حاصل, signifie *ce qu'on a obtenu ou gagné, ce qu'on possède* (Ibn-Tibbon : הקנינים). Au lieu de ואלחואצל,

Il faut considérer dans quelles conditions nous sommes à l'égard de ce qui est à trouver (1). En effet, à mesure qu'une chose est plus nécessaire à l'animal, on la trouve plus fréquemment et elle est à plus vil prix ; et à mesure qu'une chose est moins nécessaire, on la trouve moins et elle est très-chère (2). Ce qui par exemple est nécessaire à l'homme, c'est l'air, l'eau et la nourriture. Toutefois, ce qu'il y a de plus nécessaire, c'est l'air, car on ne peut en manquer un seul moment sans mourir, tandis qu'on peut se passer d'eau un jour ou deux (3) ; aussi l'air est-il indubitablement ce qu'il y a de plus facile à trouver et de plus gratuit. Mais l'eau est d'une nécessité plus urgente que ne l'est la nourriture ; car certains hommes, pourvu qu'ils boivent (4),

quelques mss. portent ואלאחואל ; cette variante, qui n'offre pas de sens bien précis, a été reproduite dans la version d'Al-'Harizi : ויכלו הכחות ויאבדו הענינים.

(1) Mot à mot : *il faut considérer nos conditions à l'égard du trouver;* c'est-à-dire : il faut considérer le plus ou moins de facilité ou de difficulté que nous avons à trouver les choses que nous désirons posséder. Il est évident, par ce qui suit, que le mot אלוגוד n'est pas employé ici dans son sens philosophique d'*être* ou d'*univers*, mais dans son sens primitif de *trouver;* c'est sans doute dans le même sens qu'il faut prendre ici le mot מציאות dans la version d'Ibn-Tibbon, où il faut lire ענינינו au lieu de ענינו, quoique cette dernière leçon se trouve aussi dans les mss. Le ms. de Saadia ibn-Danan (Suppl. hébr., n° 63) a ici une variante qui mérite d'être notée, parce qu'elle a été reproduite par Al-'Harizi ; on y lit : וינבגי אן יעתבר אעתבאר תאני (lis. תאן) פי אלוגוד ; la version d'Al-'Harizi porte : וצריך שנתבונן התבוננות שניה במציאות.

(2) On trouve ces mêmes réflexions, presque dans les mêmes termes, dans un passage de Ba'hya, *Devoirs des cœurs*, liv. II, à la fin du chap. 5, que Maïmonide paraît avoir eu sous les yeux.

(3) Tous les mss. portent : אמא אלמא פקד יבקי אליום ואליומין, *quant à l'eau*, *il* (l'homme) *peut rester un jour ou deux.* Il faut nécessairement sous-entendre *sans elle*, ou *sans en boire*, et Ibn-Tibbon a suppléé cette ellipse en ajoutant le mot בלעדיו ; de même Al-'Harizi : יתכן לעמוד בלהו.

(4) Nous avons dû supprimer, dans la traduction, les mots ולא יגתדי, pour éviter le pléonasme : דון גדא.

peuvent rester quatre ou cinq jours sans nourriture. Aussi trouve-t-on l'eau, dans chaque ville, plus abondamment et à plus vil prix que la nourriture. Il en est de même des divers aliments; ceux qui sont plus nécessaires se trouvent plus facilement et à plus vil prix, dans un même lieu, que ceux qui sont moins nécessaires. Mais pour ce qui est du musc, de l'ambre, du rubis, de l'émeraude, je ne pense pas qu'un homme de bon sens puisse les croire très-nécessaires à l'homme, à moins que ce ne soit pour un traitement médical (1); et encore peut-on les remplacer, ainsi que d'autres choses semblables, par plusieurs espèces d'herbes et de terres.

C'est en cela que se manifestent la générosité et la bonté (2)

(1) Nos mss. portent généralement ללחטבב ou ללטבב, et cette leçon est confirmée par la version d'Ibn-Tibbon, qui a לרפואה. Ibn-Falaquéra lisait ליטיב, ce qu'il traduit par להתבשם, *pour se parfumer*. Voy. Appendice du *Moré ha-Moré*, p. 157. Al-'Harizi paraît avoir eu la même leçon; mais il prend ici le verbe طاب dans le sens de *jouir*, *s'amuser*, et il traduit : להנאה ולהתענג, *pour le plaisir et la jouissance*. Mais la leçon de nos mss., confirmée par Ibn-Tibbon, ne présente aucune difficulté; car les quatre substances dont il s'agit étaient en effet employées comme remèdes, vrais ou imaginaires, contre certaines maladies. Voy., dans le Dictionnaire des médicaments simples par Ibn-Béitar, traduit en allemand par M. Jos. de Sontheimer (Stuttgart, 1840, 2 vol. gr. in-8°), les articles *Moschus*, tome II, p. 515; *Ambra*, tome II, p. 210; *Smaragdus*, tome I, p. 537, et *Hyacinthus*, tome II, p. 591-592. Maïmonide lui-même, dans un traité composé, par ordre du Kâdhi al-Fadhel, sur le traitement des morsures venimeuses et de ceux qui ont pris du poison (liv. I, chap. 3), mentionne la poudre d'*émeraude* comme un des antidotes les plus efficaces. Voy. le ms. n° 411 de l'anc. fonds de la Biblioth. imp., fol. 130 *b*. Ce ms. renferme l'origine arabe en caractères hébraïques.

(2) Ibn-Tibbon traduit : זהו פרסום גמילות חסדי הש״י למציאותו. On voit que le mot וגודה, que nous croyons devoir prononcer وَجُودِهِ, Ibn-Tibbon le prononçait وُجُودُهُ; mais, si l'auteur avait voulu parler de la bonté de Dieu pour l'*univers*, il aurait dit עלי וֻגוּדִהִ; car le verbe افضل demande la préposition على. Cf. ci-dessus, p. 68, note 1. — Nous ferons remarquer encore que le mot תביין ou תבּין, qu'Ibn-Tibbon

que Dieu exerce même à l'égard de ce faible animal. Mais ce qui surtout est très-évident, c'est son éclatante justice et l'égalité qu'il établit entre les animaux [1]. En effet, les lois de la nature [2] ne permettent pas qu'un individu d'une espèce quelconque d'animaux [3] se distingue des autres individus de la même espèce par une faculté qui lui soit particulière, ou par un membre qu'il aurait en plus. Au contraire, toutes les facultés physiques, animales (ou psychiques) et vitales [4], ainsi que les membres que possède tel individu, sont *essentiellement* les mêmes que possède tel autre individu; et s'il existe quelque part une défectuosité, c'est *accidentellement* et à cause d'une chose survenue qui n'est pas dans la nature, ce qui est rare, comme nous l'avons exposé. Entre les individus qui suivent le cours de la nature, il n'y a absolument aucune différence du plus au moins, si ce n'est celle qui résulte de la disposition diverse des matières (individuelles) [5]; et cela est une conséquence nécessaire de la nature propre à la matière de l'*espèce*, chose qui ne

traduit par פרסום, manque dans plusieurs mss., où il est remplacé par la préposition מן; de même Al-'Harizi : וזהו מחסדי הבורא וטובתו.

(1) Tous les mss. ar. portent בינהם, et de même les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harîzi, ביניהם, *entre eux;* le suffixe pluriel se rapporte irrégulièrement au mot חיואן qui précède et qui est souvent employé comme collectif, quoique ici ce soit évidemment un singulier.

(2) Littéralement : *la naissance et la corruption naturelles;* c'est-à-dire, les lois naturelles qui gouvernent les êtres soumis à la naissance et à la corruption.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : מכל שאר; les mss. ont plus correctement : משאר. Le mot שאר, ainsi que le mot arabe סאיר, a ici le sens de כל. Cf. le tome II de cet ouvrage, p. 318, note 5, et p. 334, note 5.

(4) L'auteur fait allusion aux trois espèces de facultés admises par les anciens médecins. Voy. le tome I, p. 355, note 1.

(5) Pour l'intelligence de ce passage, voy. le t. I, chap. LXXII, p. 364-365. Sur le sens du mot תפאצ̈ל, voy. *ibid.*, p. 365, note 3.

concerne pas un individu plutôt qu'un autre [1]. Mais, que l'un possède beaucoup de vessies de musc [2] et de vêtements ornés d'or, tandis que l'autre manque de ces superfluités de la vie, il n'y a là ni injustice ni violence. Celui qui a obtenu ce superflu, n'a conquis par là aucune prérogative dans sa substance et ne possède qu'une illusion mensongère ou un jouet ; et celui qui manque des superfluités de la vie n'en est pas nécessairement amoindri [3] : *Celui qui en avait pris beaucoup n'en avait pas de reste, et celui qui en avait pris peu n'en manquait pas, chacun recueillait selon ce qu'il en pouvait manger* (Exode, XVI, 18). C'est là ce qui arrive le plus fréquemment en tout temps et en tout lieu, et il ne faut pas avoir égard à l'exception, comme nous l'avons exposé.

Tu reconnaîtras donc, par les deux réflexions qui précèdent, la bonté que Dieu exerce envers ses créatures, (d'une part) en leur faisant trouver le nécessaire selon son importance rela-

(1) C'est-à-dire : Ce qui est cause qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les individus, c'est la nature inhérente à la matière générale de l'espèce et à laquelle participent d'une manière égale tous les individus d'une même espèce. Dans מא קֻצד בה, le mot בה a un sens neutre ; on comprendrait mieux בהא, au féminin, se rapportant à טביעה, *la nature;* mais tous les mss. ont בה. Pour le premier שבֿע, la plupart des mss. ont שבֿצא, à l'accusatif ; mais קצד est évidemment un verbe passif (قُصِدَ) dont שבֿע est le sujet. Quant au mot מא, Ibn-Tibbon le prend avec raison dans le sens négatif en traduisant : לא כוון בו איש מבלתי איש. Al-'Harizi, négligeant le mot דון, traduit : ממה שהיתה הכוונה בו לאיש ואיש.

(2) Le mot نافجة (plur. نوافج), dérivé du persan نافه, désigne l'espèce de vessie ou bourse que l'animal du musc porte près du nombril et dans laquelle se filtre la liqueur du musc.

(3) C'est-à-dire, sa personne ne perd rien en valeur. Ibn-Tibbon traduit inexactement : ולא זה ... חסר דבר מחויב, « et celui qui etc. *ne manque point d'une chose nécessaire.* »

tive (1), et (d'autre part) en établissant l'égalité, dès leur création, entre les individus d'une même espèce C'est à ce point de vue vrai que le prince des savants (2) a dit : *Car toutes ses voies sont justice* (Deutér., XXXII, 4), et que David a dit : *Tous les sentiers de l'Éternel sont bonté et vérité* (Ps. XXV, 10), comme nous l'avons déjà exposé. David a encore dit expressément : *L'Éternel est bon pour tous et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres* (Ps. CXLV, 9) ; car le grand bien dans le sens absolu, c'est qu'il nous ait fait exister, et en créant la *faculté directrice* (3) dans l'animal, il lui a témoigné sa miséricorde, comme nous l'avons exposé.

CHAPITRE XIII.

Souvent les esprits (4) des hommes parfaits ont été embarrassés par la question de savoir quel est le but final de cet univers ; mais je vais montrer que, selon tous les systèmes, c'est une

(1) Littéralement : *selon sa gradation*, c'est-à-dire, en rendant les choses plus ou moins accessibles pour chacun, selon qu'elles sont plus ou moins nécessaires.

(2) C'est ainsi que l'auteur désigne quelquefois Moïse, lorsque celui-ci proclame non pas un fait qui lui a été révélé, mais une haute vérité philosophique. Cf. le t. I, au commencement du chapitre LIV, p. 216, note 2. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici ארון הנביאים ; mais les mss. ont ארון החכמים.

(3) Voy. le tome I, p. 363, note 5.

(4) Ibn-Tibbon a négligé le mot אדהאן, *les esprits*, et il traduit : הרבה נבוכו השלמים ; les éditeurs, prenant הרבה, *souvent*, dans le sens de *beaucoup*, ont cru devoir ajouter la préposition מן, qui ne se trouve pas dans les mss. La version d'Al-'Harizi a, conformément au texte arabe : דעות השלמים ; de même Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 119) : הרבה נבוכו שבלי השלמים. — L'auteur aborde dans ce chapitre la question du but final de l'univers, pour montrer combien est grave l'erreur de ceux qui considèrent l'homme comme le but de la création, et attribuent à ce dernier une importance qu'il est loin d'avoir.

question oiseuse (1). Toutes les fois, dis-je, qu'un agent agit avec intention, la chose faite par lui doit nécessairement avoir un but final pour lequel il l'ait faite; cela est clair au point de vue de la spéculation philosophique et n'a pas besoin d'être démontré. De même, il est clair que la chose ainsi faite avec intention est née après ne pas avoir existé (2). Enfin, ce qui est également clair et admis d'un commun accord, c'est que l'être nécessaire, qui n'a jamais été non existant et qui ne le sera jamais, n'a pas besoin d'efficient, ce que nous avons déjà exposé (3). Or, comme il n'a pas été *fait*, on ne saurait en chercher le but final (4). C'est pourquoi on ne saurait demander « quel est le but final de l'existence du Créateur? » car il n'est point une chose créée. Il est donc clair, selon ces propositions, qu'on ne saurait chercher un but final que pour une chose *née*, qui a été faite

(1) Mot à mot : *cette question tombe;* c'est-à-dire, que la question du but final de l'univers est insoluble pour les philosophes, partisans de l'éternité du monde, comme pour les croyants qui admettent la création *ex nihilo.* Comme l'auteur le dira plus loin, la vraie cause finale est dans *Dieu;* selon les philosophes, c'est la *sagesse* divine, et selon les croyants, c'est la *volonté* divine.

(2) Cf. tome II, chap. XX, p. 167 : « L'idée du *dessein* et celle de la *détermination* ne s'appliquent qu'à une chose qui n'existe pas encore, et qui peut exister ou ne pas exister telle qu'on l'a projetée ou déterminée. »

(3) Voy. l'Introduction de la IIe partie, XXe proposition.

(4) Cette troisième proposition découle nécessairement des deux premières, qui lui servent de prémisses. La cause finale suppose un agent agissant avec intention ; ce qui est fait avec intention n'a pas existé auparavant. Par conséquent, ce qui a toujours existé n'est point une chose faite avec intention et n'a point de cause finale. Ainsi, comme l'auteur va l'exposer, on ne saurait demander quelle est la cause finale de l'existence de Dieu, et selon les péripatéticiens, qui admettent l'éternité du monde, on ne saurait indiquer pour celui-ci d'autre cause finale que la *sagesse divine.* Comme il a été exposé ailleurs (Ire partie, chap. LXIX), Dieu est à la fois la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale de l'univers.

avec intention par un être doué d'intelligence [1]; je veux dire que, pour tout ce qui a pris son origine dans une intelligence, il faut nécessairement rechercher quelle en est la cause finale; mais quand ce n'est pas une chose *née*, on ne saurait lui chercher une cause finale, comme nous l'avons dit.

Après cet exposé, tu comprendras qu'on ne saurait chercher un but final pour l'ensemble de l'univers, ni selon nous qui professons la nouvauté du monde, ni selon l'opinion d'Aristote qui le croit éternel. En effet, selon son opinion concernant l'éternité du monde, on ne saurait chercher une dernière cause finale pour aucune des (principales) parties de l'univers; car, selon cette opinion, il n'est pas permis de demander quel est le but final de l'existence des cieux, ni pourquoi ils ont telle mesure et tel nombre, ni pourquoi la matière première est de telle nature, ni quel est le but final de telle espèce d'animaux ou de plantes, toutes choses émanant, selon lui, d'une nécessité éternelle, à jamais immuable [2]. Quoique la science physique recherche le but final de chaque être dans la nature, ce n'est pas là la *fin dernière* dont nous parlons dans ce chapitre. En effet, il a été exposé dans la science physique que chaque être dans la nature doit nécessairement avoir une certaine fin [3], mais que cette

(1) Le texte arabe porte, dans la plupart des mss., (lis. די) בקצר דו עקל. Mais la version d'Ibn-Tibbon et le *Moré ha-Moré*, p. 119, portent : בכוונת התחלת שכל, *par l'intention d'un principe intelligent.* Al-'Harizi a à peu près les mêmes termes, que nous ne trouvons que dans un seul ms. arabe (Suppl. hébr. nº 63), qui porte : בקצר מברא עקלי.

(2) Selon l'opinion d'Aristote, dit l'auteur, tout émane en dernier lieu de lois éternelles et immuables, faites par la sagesse divine. Dieu, comme il est dit ailleurs, est la fin dernière, la fin des fins, et par conséquent on ne saurait chercher une autre fin dernière de l'univers. Voy. t. I, chap. LXIX, p. 321-322. C'est de cette fin dernière qu'il s'agit ici, et non pas du but final particulier que nous cherchons dans les différents êtres, comme il va être dit.

(3) Voy., par exemple, *Phys.*, liv. II, ch. VIII, où Aristote démontre, par la régularité des phénomènes naturels, que tout dans la nature a une

cause finale, qui est la plus noble des quatre causes, se dérobe dans la plupart des *espèces*[1]. Aristote déclare constamment que la nature ne fait rien en vain [2]; ce qui veut dire que toute œuvre de la nature a nécessairement une certaine fin. Il dit expressément que les plantes ont été créées en faveur des animaux [3]. De même, il a exposé, au sujet de certaines autres choses, qu'elles existent en faveur les unes des autres, ce qui s'applique particulièrement aux membres des animaux [4].

Sache que l'existence de cette fin dans les choses physiques a

certaine fin, et que la nature obéissant à des lois éternelles n'est pas l'effet du hasard : Ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γινομένοις καὶ οὖσιν, κ. τ. λ. Fin du chapitre : Ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν.

(1) Le pourquoi, ou la cause finale, est le bien, et doit être regardé comme ce qu'il y a de meilleur dans les choses : Τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι. *Physique*, liv. II, chap. III. Cf. *Métaphysique*, liv. V, chap. II. — Il résulte de la manière dont cette phrase est rédigée dans notre texte que, selon Maïmonide, Aristote lui-même aurait dit que la cause finale est inconnue dans la plupart des *espèces*. Mais nous ne voyons pas qu'Aristote se soit prononcé nulle part dans ce sens, et d'ailleurs l'auteur dit lui-même plus loin que, selon Aristote, la *fin* des espèces est dans la naissance et la corruption: Cette difficulté disparait si, au lieu de ואן הדֿא, on lit והדֿא, comme l'ont en effet plusieurs mss.; cette variante a aussi été adoptée par Ibn-Tibbon, qui traduit : וזאת הסבה התכליית...תעלם ברוב המינים. D'après cela, il faudra retrancher dans notre traduction la conjonction *que* et traduire : « mais cette cause finale etc.», de sorte que Maïmonide exprimerait ici sa propre opinion, ou celle d'Ibn-Sînâ, et non pas celle d'Aristote.

(2) Voir le t. II de cet ouvrage, p. 119, note 4.

(3) Voy. *Politique*, liv. I, chap. VIII : Ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζώων ἕνεκεν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν. Traité des *Plantes*, liv. I, chap. II : Καὶ τὸ φυτὸν οὐκ ἐδημιουργήθη εἰ μὴ διὰ τὸ ζῶον.

(4) Voy. *des Parties des animaux*, liv. I, chap. 5 : Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, κ. τ. λ. En général, le traité des Parties des animaux renferme des détails sur le but et la destination de chacun des organes du corps animal.

nécessairement conduit les philosophes à admettre un principe autre que la nature, qu'Aristote appelle le *principe intelligent* ou *divin*, et c'est celui qui fait telle chose en faveur de telle autre [1]. Il faut aussi savoir qu'aux yeux de l'homme impartial, une des plus fortes preuves pour la nouveauté du monde, c'est qu'il a été démontré, au sujet des choses physiques, que chacune d'elles a une certaine fin, et que telle chose existe en faveur de telle autre, ce qui prouve le *dessein* d'un être agissant avec intention; mais on ne saurait se figurer le *dessein*, sans qu'il s'agisse d'une production nouvelle [2].

Je reviens maintenant au sujet de ce chapitre, qui traite de la cause finale. Je dis donc : Aristote a exposé que, dans les choses physiques, l'efficient, la forme et la fin ne font qu'une seule chose, je veux dire qu'ils sont spécifiquement *un*. En effet, c'est la forme de Zeid, par exemple, qui fait la forme de l'individu 'Amr son fils; ce qu'elle fait, c'est de donner une forme de son espèce à la matière de 'Amr, et le but final de 'Amr, c'est d'avoir une forme humaine. Il en est de même, selon lui, de chacun des individus des espèces physiques qui ont besoin de se propager [3]; car les trois causes, dans celles-ci, ne forment

(1) Les philosophes, reconnaissant dans toute chose physique une cause finale, ont dû nécessairement remonter la série des causes et arriver ainsi à une fin dernière qui est le principe *intelligent* ou *divin*, cause absolue de toutes ces causes intermédiaires, qui existent chacune en faveur d'une autre. Voy. *Métaphys.*, liv. II, ch. 2, et liv. XII, ch. 7.

(2) C'est-à-dire, pour qu'il y ait *dessein*, il faut qu'il s'agisse d'une chose appelée à l'existence après ne pas avoir existé. Cf. le tome II, au commencement du chap. XIX, p. 145.

(3) Voy. *Physique*, liv. II, chap. VII : Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ'ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. « Souvent trois « de ces causes se réduisent à une seule. Ainsi l'essence et la fin se « réunissent; et de plus la cause d'où vient le mouvement initial se con- « fond *spécifiquement* avec ces deux-là : comme, par exemple, l'homme « engendre l'homme. » (Trad. de M. Saint-Hilaire.)

Ce passage, que Maïmonide a eu sans doute en vue, est ainsi expliqué

qu'une seule. Mais tout cela n'est que la fin *première* (1). Cependant tous les naturalistes pensent qu'il existe nécessairement, pour chaque espèce, une *fin dernière*, quoiqu'il soit très-difficile de la connaître ; et à plus forte raison (de connaître) la cause finale de l'univers entier. Ce qui semble ressortir des paroles d'Aristote, c'est que, selon lui, la fin dernière de ces *espèces* consiste dans la permanence de la naissance et de la corruption, qui est indispensable (2) pour perpétuer le *devenir* dans cette matière (inférieure), dont il ne peut sortir aucun individu permanent, et dont cependant il doit naître, en dernier lieu, tout ce qu'il est possible qu'il en naisse, je veux dire la chose la plus parfaite possible ; car le but dernier est d'arriver à la perfection (3). Il est clair que la chose la plus parfaite possible qui

par Averroès : « *Et multotiens reducuntur tria ad unum*, id est et accidit in scientia naturali ut tres causæ, sive agens, et forma, et finis, sint unum secundum subjectum et plures secundum definitionem ; et hoc accidit quum naturalis voluerit reddere causas generationis, non causas generabilium, et generatio est ab æquali in specie, verbi gratia : quum homo generatur ex homine ; ideo generans et generatum sunt unum secundum formam, et forma generata est finis motus materiæ ab agente, et sic ista forma erit agens, et finis, et forma. » Voy. la version latine des Œuvres d'Aristote avec les commentaires d'Averroès, édit. de Venise, in-fol., tome IV, fol. 35, col. *b*.

(1) C'est-à-dire : il ne s'agit, dans ce qu'on vient de dire, que de la cause finale *prochaine*.

(2) Tous les mss. du texte arabe portent : אלדׄי לא בד מנה. Le pronom אלדׄי et le suffixe dans מנה se rapportent nécessairement au mot דואם, *permanence*. Selon la version d'Ibn-Tibbon, qui porte : אשר אי אפשר מבלעדיהם, il faudrait traduire : *qui sont indispensables*, c'est-à-dire : la naissance et la corruption. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 120) reproduit la version d'Ibn-Tibbon, qui n'est point conforme au texte arabe.

(3) Le texte de ce passage est un peu obscur. L'auteur veut dire que, selon Aristote, le but final de chacune des espèces d'êtres est d'arriver à la production de ce qu'il y a de plus parfait dans l'espèce ; et ce but final est atteint au moyen de la naissance et de la corruption qui se perpétuent, les formes individuelles se succédant continuellement, jusqu'à

puisse naître de cette matière, c'est l'homme, et qu'il est le dernier et le plus parfait de ces êtres composés. Si donc on disait que tous les êtres sublunaires existent à cause de lui, ce serait vrai à ce point de vue, je veux dire (en admettant) que le mouvement des choses variables a lieu en vue de la *naissance* (perpétuelle), afin d'arriver au degré le plus parfait. Mais on ne saurait demander à Aristote, vu sa doctrine de l'éternité (du monde), quelle est la cause finale de l'existence de l'homme. En effet, la fin première de chaque individu *né* étant, selon lui, le perfectionnement de la forme spécifique, tout individu, dans lequel les actions résultant de cette forme sont parfaites, a parfaitement et complétement atteint son but final; et la fin dernière de l'espèce est de perpétuer cette forme au moyen d'une suite continuelle de naissances et de corruptions, de sorte qu'il arrive toujours une nouvelle naissance ayant pour but [1] un plus grand perfectionnement. Il est donc clair que, selon la doctrine de l'*éternité*, il n'y a pas lieu de chercher la fin dernière de l'ensemble de l'univers.

Mais il y en a qui pensent que, selon notre opinion à nous, qui professons que l'univers entier a été créé après ne pas avoir existé, il convient de poser cette question, c'est-à-dire de cher-

ce que la matière soit revêtue de la forme la plus parfaite. On va voir que le raisonnement de l'auteur a pour but de prouver ceci : le but final des espèces étant d'arriver par une série de naissances et de corruptions à ce qu'il y a de plus parfait dans chaque espèce, et par suite à l'espèce la plus parfaite, qui est l'espèce humaine, il n'y a plus lieu, dès qu'on est arrivé à cette espèce, de chercher un autre but final dans le monde, et par conséquent on ne saurait chercher le but final de l'ensemble de l'univers. Ce dernier but final ne saurait être cherché que dans un principe qui est en dehors de l'univers; ce principe, c'est Dieu (ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις: *Métaph.*, I, 2). Selon le philosophe, c'est la *sagesse* divine; selon le croyant, c'est la *volonté* divine.

(1) Les mots יטלב בה, littéralement : *par laquelle on cherche*, ont été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par שיקוה להמצא בה; Al-'Harizi traduit plus exactement : אשר יבוקש בה מה שיתכן מן השלימות.

cher la cause finale de tout cet univers. En conséquence, on croit que l'univers tout entier n'a pour fin que l'existence de l'espèce humaine destinée à adorer Dieu, et que tout ce qui a été fait ne l'a été que pour elle, de sorte que les sphères célestes elles-mêmes n'accompliraient leur mouvement circulaire que pour lui être utiles à elle et pour produire tout ce dont elle a besoin [1]. Certains passages des livres prophétiques, pris dans le sens littéral, servent d'un grand appui à cette opinion : *Il l'a formée (la terre) pour être habitée* (Isaïe, XLV, 18); *si ce n'était pour mon alliance (subsistant) le jour et la nuit, je n'aurais pas posé des lois au ciel et à la terre* (Jérémie, XXXIII, 25) [2]; *il les a étendus comme une tente pour y habiter* (Isaïe, XL, 22). Or, si les sphères célestes existent en faveur de l'homme, à plus forte raison toutes [3] les espèces d'animaux et de plantes. Mais, en examinant cette opinion comme il convient à des hommes intelligents, on reconnaîtra combien elle est sujette au doute. En effet, on pourrait demander à celui qui professe cette opinion : Puisque le but final est l'existence de l'homme [4], le Créateur

(1) L'auteur fait allusion à l'influence qu'auraient les astres sur toutes les parties du monde sublunaire, dont l'homme, selon cette opinion, est l'être le plus parfait et la cause finale. Cf. la IIe partie de cet ouvrage, chap. x.

(2) C'est-à-dire : je n'ai créé le ciel et la terre, avec les lois qui les gouvernent, qu'en faveur de mon alliance avec Israël et de la loi que j'ai donnée à ce peuple. Nous avons traduit ce verset dans le sens qu'y attache évidemment notre auteur et qui est indiqué dans un passage du Talmud de Babylone, traité *Pesa'hîm*, fol. 68 *b* : אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ; Raschi, dans son commentaire sur Jérémie, mentionne cette explication talmudique, en faisant observer avec raison qu'elle ne cadre pas avec la suite du discours de Jérémie.

(3) Le mot סאיר a encore ici le sens de כל. Cf. le tome II, p. 318, note 5, et p. 334, note 5.

(4) Les mots הדה אלגאיה אלתי הי וגוד אלאנסאן me paraissent commencer la phrase interrogative et former avec ce qui suit une espèce d'anacoluthe. L'auteur se serait exprimé plus régulièrement en disant : אדא כאנת הדה אלגאיה וגוד אלאנסאן, et c'est dans ce sens que nous

aurait-il pu produire l'homme sans tous ces préparatifs, ou bien celui-ci ne pouvait-il être créé qu'à leur suite? Si l'on répondait que la chose était possible [1] et que Dieu, par exemple, aurait pu produire l'homme sans qu'il y eût un ciel, on pourrait demander : à quoi lui servaient [2] toutes ces choses qui n'étaient pas elles-mêmes le but final, et (qui n'ont été créées) qu'en faveur d'une chose qui pouvait exister sans elles? Mais, en admettant même que le tout soit né à cause de l'homme, et que le but final de l'homme, comme on l'a dit, soit d'adorer Dieu, on pourrait encore demander : A quelle *fin* Dieu doit-il être adoré, puisque sa perfection ne peut s'augmenter, dussent même toutes les créatures l'adorer et le percevoir de la manière la plus parfaite, et que lors même qu'il n'existerait absolument rien en dehors de lui, il ne serait pas par là entaché d'imperfection? Que si l'on répondait qu'il ne s'agit pas de son perfectionnement à lui, mais du nôtre [car c'est notre perfection qui forme notre plus grand bien], on en viendrait encore à poser cette question : A quelle

avons traduit. Ibn-Tibbon, joignant ces mots à ce qui précède, a ajouté quelques mots explicatifs; il traduit : והוא שיאמר למי שיאמין זה שהכל מפני זאת התכלית כלומר מציאות האדם. Al-'Harizi a supprimé après הדא le mot הדה qu'il croyait superflu; il traduit : למי שמאמין כזאת התכלית שהיא מציאות האדם. La difficulté que nous avons signalée a été la cause de quelques variantes. Dans quelques mss. on lit : למעתקד הדא להדה אלגאיה וגו'; le ms. de Leyde, nº 221, porte : למעתקד הדה גאיתה אלגאיה אלתי הי וכו', leçon entièrement corrompue. La plupart des mss. et les meilleurs ont la leçon que nous avons adoptée.

(1) C'est-à-dire, qu'il était possible que l'homme fût créé immédiatement et directement sans qu'aucune autre création le précédât.

(2) Tous les mss. arabes ont פאידתה avec suffixe, *son utilité*, et de même les mss. de la version d'Ibn-Tibbon : תועלתו; le suffixe se rapporte à Dieu, et le sens est : quelle était l'utilité que Dieu cherchait dans toutes ces choses-là? C'est donc à tort qu'on a supprimé dans les éditions le ו suffixe; ce qu'a fait aussi Al-'Harizi. qui traduit : אם כן מה התועלת באלה הנבראים וגו', *quelle utilité y avait-il donc dans toutes ces choses créées?*

fin devons-nous exister avec cette perfection? — Cette question de la cause finale nous conduira donc nécessairement à (répondre en dernier lieu) : « Dieu l'a voulu ainsi (1), » ou « sa sagesse l'a exigé ainsi »; et cela est la vérité. Tu trouves, en effet, que les sages d'Israël, dans leurs rituels de prières, se sont exprimés ainsi : « Tu as distingué l'homme dès le principe (de la création) et tu l'as destiné à se présenter devant toi. Qui pourrait te demander dans quel but tu agis? Si l'homme est vertueux, quel profit t'en revient-il (2)? » Ils ont donc déclaré par là qu'il n'y a pas d'autre cause finale de l'univers que la seule volonté. — Mais, s'il en est ainsi (3), alors la croyance à la nouveauté du monde nous forçant d'admettre que cet univers aurait pu être créé différemment en ce qui concerne ses causes et ses effets (respectifs) (4), il s'ensuivrait (5) cette absurdité que tous les

(1) C'est-à-dire: toute chose a été créée par la volonté impénétrable de Dieu, qui n'est déterminée que par elle-même et qui n'agit point en vue de ce qui est en dehors d'elle. Cf. le tome I, chap. LXIX, p. 321-322; tome II, chap. XVIII, 2e méthode, p. 141.

(2) Ces paroles sont tirées du rituel pour le jour des expiations, prière de *Ne'ila* ou de Clôture.

(3) C'est-à-dire : s'il est vrai que tout n'existe qu'en faveur de l'homme, et que, pour l'existence de ce dernier, on ne peut indiquer d'autre cause finale que la volonté de Dieu. L'auteur veut montrer que ceux qui professent cette opinion se trouvent dans un cercle vicieux; car la croyance à la nouveauté du monde les obligeant de nier que tout soit né successivement par un enchaînement de lois immuables, on pourrait toujours leur adresser cette question déjà posée plus haut : A quoi servait la création de toutes ces choses qui n'étaient pas elles-mêmes le but final et qui n'auraient été créées qu'en faveur de l'homme, qui pouvait exister sans elles?

(4) Littéralement : *qu'il eût été possible qu'il* (Dieu) *créât l'inverse de cet être* (ou *univers*), *en ses causes et ses effets*. L'auteur veut dire que, selon la croyance qui admet la création *ex nihilo*, rien n'étant produit par une loi nécessaire et immuable, Dieu aurait pu faire tout l'univers autrement qu'il n'est; dans les différentes parties de la création, qui sont les causes et les effets les unes des autres, les causes auraient pu être les effets, et les effets les causes.

(5) C'est par le verbe חלזם que commence le complément de la

êtres, excepté l'homme, existeraient sans aucun but, puisque la seule fin que l'on ait eu en vue, et qui est l'homme, pourrait exister sans tous ces êtres.

C'est pourquoi la seule opinion vraie selon moi, celle qui est conforme aux croyances religieuses et d'accord avec les opinions spéculatives, est celle-ci : Il ne faut point croire que tous les êtres existent en faveur de l'homme, et au contraire, tous les autres êtres (ont été créés) également en vue d'eux-mêmes, et non pas en faveur d'autre chose. Ainsi, même selon notre opinion qui admet la création du monde, on ne saurait chercher la cause finale de toutes les *espèces* des êtres ; car nous disons que c'est par sa *volonté* que Dieu a créé toutes les parties de l'univers, et que les unes ont leur but en elles-mêmes, tandis que les autres existent en faveur d'une autre chose qui a son but en elle-même. De même donc qu'il a voulu que l'espèce humaine existât, de même il a voulu que les sphères célestes et leurs astres existassent, et de même encore il a voulu que les anges [1] existassent. Dans tout être, il a eu pour but cet être lui-même, et toutes les fois que l'existence d'une chose était impossible sans qu'elle fût précédée d'une autre chose, il produisit celle-ci d'abord, comme par exemple la sensibilité qui précède la raison. Cette opinion a été exprimée aussi dans les livres prophétiques, par exemple : *l'Éternel a fait tout pour soi-même*, למענהו (Proverbes, XVI, 4), où le pronom *soi* peut se rapporter au complément (*tout*). Si cependant le sufixe הו se rapportait au sujet (*l'Éternel*), le sens (de למענהו) serait : à cause de l'essence

phrase, et c'est par erreur que les éditeurs de la version d'Ibn-Tibbon ont mis ותתחייב avec un ו copulatif, pour תתחייב. Au lieu de תלזם, quelques mss. ont תלזמה avec le suffixe ה, qui, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est rendu par לו. Al-'Harîzi, qui lisait également תלזמה et qui ne savait que faire du suffixe ה, a eu la singulière idée de sous-entendre Aristote ; il traduit : יתחייב ארסטו דבה גדולה, ce qui est un grave contre-sens.

(1) On se rappelle que par les *anges*, l'auteur entend les Intelligences des sphères.

de Dieu, c'est-à-dire, à cause de sa *volonté*, qui est son essence, comme il a été exposé dans ce traité [1]. Nous avons exposé que l'essence de Dieu s'appelle aussi *gloire*, comme dans ce passage: ***Montre-moi donc ta gloire*** (Exode, XXXIII, 18) [2]. D'après cela, le passage « ***Dieu a tout fait pour soi-même*** (ou ***à cause de son essence***) » ressemblerait à cet autre passage : ***Tout ce qui est appelé par mon nom et ce que pour ma*** GLOIRE ***j'ai créé, j'ai formé et j'ai fait*** (Isaïe, XLIII, 7); ce qui veut dire que, tout ce dont la création m'est attribuée [3], je ne l'ai fait qu'à cause de ma seule volonté. Les mots *j'ai formé et j'ai fait* se rapportent à ce que j'ai exposé, (à savoir) qu'il y a des êtres dont l'existence n'est possible qu'après celle d'autre chose; il dirait donc ceci : J'ai créé cette première chose qui devait nécessairement précéder, comme par exemple la matière (qui devait précéder) tout être matériel; ensuite j'ai fait, *dans* cette chose antérieure, ou *après* elle, tout ce que j'avais pour but de faire exister, sans pourtant qu'il y eût là autre chose (qui me guidât) que la simple volonté.

Si tu examines le livre qui est un guide infaillible pour ceux qui veulent être guidés, et qui pour cela a été appelé *Tôrâ* [4], tu y reconnaîtras, depuis le commencement du récit de la création jusqu'à la fin, l'idée que nous avons en vue. En effet, on n'y déclare en aucune façon qu'une chose quelconque [5] ait été faite en vue d'une autre chose, mais on dit de chacune des parties de l'univers que Dieu l'ayant produite, son existence répondait au

(1) Voy. la Ire partie de cet ouvrage, chap. LIII et suiv.

(2) Voy. *Ibid.*, chap. LXIV, p. 287-288.

(3) Au lieu de אלי̈ פעלה, quelques mss. portent : אלי פעלי; d'après cela il faudra traduire : *tout ce qui est attribué à mon action;* et c'est dans ce sens que traduit Ibn-Tibbon : כל מה שיוחס לפעלתי. Al-'Harizi traduit conformément à notre leçon : כל מה שנסמך אלי פעולתו.

(4) Le mot תורה, qu'on traduit ordinairement par *doctrine* ou *Loi*, vient du verbe הורה, *indiquer* (le chemin), *guider*.

(5) Le mot מנהא, *d'entre elles*, se rapporte aux œuvres de la création indiquées par les מעשה בראשית.

but. Tel est le sens de ces mots : *Et Dieu vit que c'était bien*; car tu sais ce que nous avons exposé au sujet de cette sentence : « L'Écriture s'est exprimée selon le langage des hommes (1) », et טוב, *bien*, est une expression par laquelle nous désignons ce qui est conforme à notre but (2). De l'ensemble on dit : *Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était* TRÈS-BIEN (Genèse, I, 31); car tout ce qui était *né* l'était conformément au but (qu'on s'était proposé), sans que rien y fût défectueux (3), et c'est là ce qu'on exprime par le mot מאד, *très*. En effet, il se peut qu'une chose soit *bien* et réponde momentanément à notre but, mais qu'ensuite le but soit manqué. On nous apprend donc que toutes ces œuvres répondaient à l'intention et au but du Créateur et ne cessaient pas de rester conformes à ce qu'il avait eu en vue. — Ne te laisse pas induire en erreur par ce qu'on dit des astres : *pour luire sur la terre, et pour régner le jour et la nuit* (Genèse, I, 17 et 18), et ne crois pas que cela signifie : pour qu'ils (les astres) accomplissent cette action (4); on n'a voulu, au contraire, que faire connaître leur nature telle qu'il a plu au Créateur de la leur donner, je veux dire d'être lumineux et de gouverner (ce bas monde). C'est ainsi qu'on dit en parlant de l'homme : *Et dominez sur les poissons de la mer etc.* (*ibid.*, *v.* 28), ce qui ne veut pas dire que l'homme ait été créé pour cela, mais indique seulement la nature que Dieu lui a imprimée. Si l'on dit des plantes que Dieu les a données aux hommes et aux autres animaux

(1) Voy. au commencement du chap. XXVI de la 1re partie (p. 88, note 1), et *passim*.

(2) Cf. tome II, chap. XXX, p. 243.

(3) Les mots ולא יכ̈תל אצלא sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par ולא יפסק ולא יפסד כלל; Al-'Harizi traduit : ולא ישחת בשום פנים. Sur le sens du verbe arabe اختلّ, voy. t. I, p. 77, n. 5.

(4) C'est-à-dire : il ne faut pas croire que l'on ait voulu dire par ces paroles que les astres ont été créés dans le but de luire sur la terre. Comme l'auteur l'a dit ailleurs, il serait absurde d'admettre que ce qui est plus élevé, plus parfait et plus noble, existe en faveur de ce qui lui est inférieur. Voy. le tome II, chap. XI, p. 95.

(*ibid.*, *v.* 29), c'est là ce qu'ont déclaré aussi Aristote et d'autres [1], et il est évident que les plantes n'ont été créées qu'en faveur des animaux, qui ne peuvent se passer de nourriture. Mais il n'en est pas ainsi des astres, je veux dire qu'ils n'existent pas en notre faveur, et afin qu'il nous en arrive des bienfaits; car, comme nous l'avons exposé, les mots *pour luire*, *pour régner*, ne font qu'énoncer l'utilité qui en ressort et qui se répand sur ce bas-monde, conformément à ce que je t'ai déjà exposé de la nature des bienfaits qui se communiquent continuellement d'une chose à une autre [2]. Si ce bien qui arrive perpétuellement est considéré par rapport à la chose à laquelle il arrive, il pourrait sembler que cette chose, objet du bienfait, soit la cause finale de celle qui lui a communiqué ce qu'elle renferme de bon et d'excellent. C'est ainsi qu'un citoyen quelconque pourrait s'imaginer que le but final du souverain soit de préserver sa maison des voleurs pendant la nuit, ce qui est vrai jusqu'à un certain point; car, sa maison étant gardée et ce bienfait lui venant de la part du souverain, il pourrait sembler que le but final du souverain soit de garder la maison de celui-là. C'est dans ce sens que nous devons expliquer chaque texte dont le sens littéral indiquerait qu'une chose élevée ait été faite en faveur de ce qui lui est inférieur, ce qui veut dire seulement que cette dernière chose est une suite nécessaire de la nature de l'autre.

Ainsi, nous devons croire que la création de tout cet univers n'a été déterminée que par la volonté divine; il ne faut lui chercher aucune autre cause, ni aucune autre fin. De même que nous ne saurions chercher la cause finale de l'existence de Dieu, de même nous ne saurions chercher la cause finale de sa volonté, en vertu de laquelle tout ce qui est né et naîtra est tel qu'il est. Il ne faut donc pas avoir cette opinion erronée que les sphères célestes et les anges n'existent qu'à cause de nous. Déjà

(1) Voy. ci-dessus, p. 85, note 3.
(2) Voy. la II[e] partie de cet ouvrage, chap. x.

(le prophète) nous a déclaré de quelle valeur nous sommes [1] : *Certes les peuples sont comme la goutte d'un seau* (Isaïe, XL, 15); et en effet, si tu considères ta substance et celle des sphères célestes, des astres et des Intelligences séparées, tu reconnaîtras la vérité et tu sauras que l'homme est bien l'être le plus parfait et le plus noble qui soit né de cette matière (inférieure), mais que, si l'on compare son être à celui des sphères, et à plus forte raison à celui des Intelligences séparées, il est bien peu de chose, comme il est dit : *Certes il n'a pas confiance en ses serviteurs, il trouve des défauts même dans ses anges ; qu'en sera-t-il de ceux qui habitent dans des maisons d'argile, qui ont leur fondement dans la poussière* (Job, IV, 18 et 19) ? Il faut savoir que *les serviteurs* (עבדיו) dont on parle dans ce verset ne sont point de l'espèce humaine. Ce qui le prouve, c'est qu'on dit après : *Qu'en sera-t-il de ceux qui habitent dans des maisons d'argile, qui ont leur fondement dans la poussière ?* Mais les *serviteurs* mentionnés dans ce verset sont les anges ; et de même les *anges* qu'on a en vue dans ce verset sont indubitablement les sphères célestes. Eliphaz expose lui-même cette idée dans un autre discours, en d'autres termes : *Certes*, dit-il, *il n'a pas confiance en ses saints, et les cieux ne sont pas purs à ses yeux ; combien moins l'homme* (איש), *abominable, corrompu, buvant l'iniquité* (עַוְלָה) *comme l'eau* (*ibid.*, XV, 15 et 16) ! Il est donc clair que ses *saints* sont les mêmes que ses *serviteurs* et qu'ils ne sont pas de l'espèce humaine ; ses *anges*, dont on parle dans l'autre verset, sont les *cieux*, et le mot תָּהלה (défaut) a le même sens que les mots : *ne sont pas purs à ses yeux*, je veux dire qu'ils sont des êtres matériels. Mais, quoiqu'ils soient de la matière la plus pure et la plus brillante, ils sont cependant, relativement aux Intelligences séparées, troubles, ténébreux et sans clarté. Si l'on dit,

(1) C'est-à-dire, de combien peu de valeur. Ibn-Tibbon rend le mot קדרנא par מדרגתינו (ou, selon les mss., par מעלתינו). Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 121, le traduit plus exactement par שעורנו et Al-'Harîzi par ערך.

en parlant des anges : *Certes, il n'a pas confiance en ses serviteurs*, cela veut dire qu'ils n'ont pas d'existence solide; car, selon notre opinion, ils sont *créés*, et même, selon l'opinion de ceux qui admettent l'éternité du monde, ils sont les effets d'une cause, et leur rôle dans l'univers n'a ni solidité ni fixité, relativement à Dieu, l'*être nécessaire* dans le sens absolu (1). Les mots *combien moins (cet être) abominable et corrompu* correspondent aux mots *qu'en sera-t-il de ceux qui habitent dans des maisons d'argile;* c'est comme si l'on disait : *Combien moins cet être abominable et corrompu*, *l'homme*, qu'infecte l'*iniquité* (2) répandue dans tous ses membres, c'est-à-dire qui est associé à la *privation* (3). Le mot עולה signifie *courbure* (ou *iniquité*), comme dans בארץ נכחות יעול, *dans le pays de la droiture il agit avec iniquité* (Isaïe, XXVI, 10). Le mot איש, *vir*, a ici le sens du mot אדם, *homo;* car on désigne quelquefois l'espèce humaine par le mot

(1) Voy. le tome II, p. 18, XIX° proposition, et *ibid.*, note 3.

(2) Le mot arabe אעוֹגאג (qu'Ibn-Tibbon rend ici par les deux mots עולה ועוות) signifie proprement *courbure, état de ce qui est tortueux*, et c'est le sens que l'auteur attribue au mot עַוְלָה, qui au figuré signifie *iniquité*.

(3) Nous avons à peine besoin de faire observer que le mot *privation* est employé ici dans le sens aristotélique du mot στέρησις. On dit de ce qui est *matériel*, qu'il est associé à la privation, car la matière abstraite est nécessairement *privée* de toute forme. Cf. le tome I, chap. XVII, p. 69, et ci-dessus, vers la fin du chap. x. — La version d'Ibn-Tibbon, qui porte התפשטות ההעדר, a été blâmée avec raison par Ibn-Falaquéra (Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157), qui traduit : התחבר ההעדר, et c'est dans ce sens qu'Ibn-Tibbon lui-même a rendu le mot arabe מקארנֿה dans les deux passages que nous venons de citer. Mais nous croyons que l'un et l'autre se sont trompés en lisant ici מקארנֿה, avec le ֿה féminin, comme nom d'action; car, bien que plusieurs mss. aient le ֿה ponctué, nous croyons qu'il faut prononcer מקארנֹה, comme participe, accompagné du suffixe masculin, qui se rapporte au précédent אלדׄי, de sorte que מקארנֹה est parallèle à מכאלטֹה. C'est ainsi que l'a entendu Al-'Harizi, qui traduit : ר״ל שהוא דבק באפיסה.

איש, *vir;* par exemple מכה איש ומת, *celui qui frappe un homme* (virum) *de sorte que celui-ci en meure* (Exode, XXI, 10).

Voilà donc ce qu'il faut croire; car, dès que l'homme se connaît, qu'il ne se trompe pas [1] sur son propre compte et qu'il comprend chaque être tel qu'il est (réellement), il se tranquillise et ses pensées ne sont pas troublées en cherchant telle *fin* pour une chose qui n'a pas cette fin [2], ou (en général) en cherchant une fin pour ce qui n'a d'autre fin que son existence dépendant de la volonté divine, ou, si tu aimes mieux, de la *sagesse* divine.

CHAPITRE XIV.

Ce que l'homme doit également considérer, pour connaître ce qu'il vaut lui-même et ne pas se laisser induire en erreur, c'est ce qui a été exposé des dimensions des sphères et des astres, et des immenses distances qui nous en séparent. En effet, puisqu'on a exposé la manière de mesurer toutes les distances relativement au demi-diamètre de la terre [3], (il en résulte que), la

(1) Quelques mss. ont לם au lieu de ולם, de sorte qne le complément de la phrase commencerait par les mots לם ינלט; mais dans ce cas il fallait dire לא ינלט et écrire un peu plus loin ואסתראח avec ו copulatif. La leçon ולם ינלט est donc plus correcte, et en effet les deux versions hébraïquea ont ולא יטעה בה (dans les éditions בו est une faute d'impression).

(2) Dans les éditions de la veraion d'Ibn-Tibbon, il manque ici quelquea mots; dans les msa. on lit : לבקש תכלית למה שאין לו התכלית ההיא.

(3) Voy. le tome II de cet ouvrage, p. 187, note 1. Noua ajouterons que déjà Ptolémée avait mesuré les distances de la lune et du soleil à la terre en prenant pour unité le rayon de la terre. Voy. *Almageste*, liv. V, chap. XIII et XV. Les astronomes arabea ont mesuré de la même manière les distancea de toutes les planètes et de la sphère dea étoiles fixes. Voy. Mahometis Albatenii, *De Scientia stellarum*, cap. L, et Al-Farghâni, *Elementa astronomica*, cap. XXI (Edition de Golius), p. 81-82.

mesure de la circonférence de la terre, et par conséquent celle de son demi-diamètre, étant connues, toutes les distances seront également connues. Il a donc été démontré que la distance entre le centre de la terre et le sommet de la sphère de Saturne, est un chemin d'environ huit mille sept cents années, de trois cent soixante-cinq jours chacune, en comptant pour chaque journée de chemin quarante de nos milles légaux, dont chacun a deux mille coudées ordinaires [1]. Considère cette grande et effrayante distance; c'est d'elle que l'Écriture dit : *Dieu n'est-il pas au plus haut des cieux? et regarde combien le sommet des étoiles est élevé* (Job, XXII, 12). Cela veut dire : Ne vois-tu pas que l'élévation du ciel prouve combien nous sommes loin de concevoir la Divinité? Car, comme nous nous trouvons à cette immense distance de ce corps dont nous sépare un si grand espace, de sorte que sa substance et la plupart des effets qu'il produit nous sont inconnus, qu'en sera-t-il de la perception de son auteur, qui n'est point un corps? — Cette grande distance qui a été démontrée n'est prise qu'au *minimum;* car entre le centre de la terre et la concavité [2] de la sphère des étoiles fixes, la distance

(1) En comptant l'année à 365 jours 1/4 et la journée de marche à 40 milles, on trouve pour 8.700 années 127.107.000 milles. Ces milles, comme le dit l'auteur, sont ceux de la *Loi*, c'est-à-dire de la tradition talmudique, et ont chacun 2.000 coudées vulgaires, ou comme s'exprime le texte : *selon la coudée d'emploi*. Selon les Arabes, qui donnent au mille 4.000 coudées ou environ le double du mille légal des Juifs, la distance indiquée ici par Maïmonide sera de 63.553.500 milles. D'après Al-Farghâni (*l. c.*, chap. XXI, p. 82), la distance de la terre au sommet de Saturne ou à la sphère des étoiles fixes serait de 20.110 rayons de la terre (le rayon à 3.250 milles, *ibid.*, chap. VIII, p. 31), ou de 65.357.500 milles. La différence, relativement peu considérable, entre le chiffre de Maïmonide et celui d'Al-Farghâni, n'étonnera personne, quand il s'agit d'un calcul aussi vague, sans parler de la variation des coudées et des milles dans les différents pays et aux différentes époques.

(2) Le mot arabe مقعّر est ici rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par le mot קבוב, que je crois être une faute d'impression pour נבוב, mot biblique qui signifie *creux, concave;* les mss. ont ici le synonyme

ne peut nullement être moindre, mais il est possible qu'elle soit plusieurs fois autant. En effet, l'épaisseur des corps des sphères n'a été déterminée par démonstration qu'à son *minimum*, comme il résulte des traités *des distances* (1); et de même on ne saurait déterminer exactement l'épaisseur des corps (intermédiaires) que, suivant Thabit (2), le raisonnement nous force d'admettre entre chaque couple de sphères, ces corps n'ayant pas d'étoiles au moyen desquelles on puisse en faire la démonstration. Quant à la sphère des étoiles fixes, son épaisseur formerait un chemin d'au moins quatre ans de marche, comme on peut le conclure de la mesure de quelques-unes (3) de ses étoiles, qui ont chacune un volume dépassant quatre-vingt-dix fois et plus celui du globe terrestre (4); mais il se peut que l'épaisseur de cette sphère soit encore plus forte. Pour ce qui est de la neuvième sphère qui fait accomplir à tout l'ensemble (des sphères) le mouvement

חלל qu'Ibn-Tibbon emploie également au chap. XXIV de la IIe partie. Plus loin, les mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont קרקעית שבתי, là où les éditions ont קבוב שבתי (en arabe חציץ זחל).

(1) Tous les mss. arabes ont iei le mot רסאיל au pluriel; Ibn-Tibbon a אגרת au singulier. Au ehap. XXIV de la IIe partie (tome II, p. 191), l'auteur cite un traité des *Distances* composé par Al-Kabiei; iei, il fait peut-être allusion à plusieurs ouvrages traitant du même sujet.

(2) Voy. sur cette hypothèse le tome II de eet ouvrage, p. 189-190.

(3) Au lieu de בעץ, quelques mss. ont בעד, *distance*, de sorte qu'il faudrait traduire : « comme on peut le eonclure de la mesure *de la distance* de ses étoiles. » Bien que eette leçon ait été adoptée par Ibn-Tibbon, Al-'Harîzi et Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 121), nous eroyons que le sens scientifique de ce passage la rend inadmissible.

(4) Selon le caleul établi par Al-Batâni ou Albategnius, les plus grandes des étoiles fixes auraient un volume qui eontiendrait environ eent deux fois eelui de la terre. Voy. *De Scientia stellarum*, ehap. L, p. 199. Selon Al-Farghâni, le volume de ehaque étoile de première grandeur contiendrait eent sept fois celui de la terre. Voy. *Elementa astronomica*, cap. XXII (édition de Golius), p. 84. Ibn-Gebirol dit de même dans le *Kéther Malkhouth*, en parlant des étoiles de la huitième sphère : וגוף כל ככב מהם מאה ושבע פעמים בגוף הארץ.

diurne[1], on n'en connaît point la mesure; car, comme elle n'a pas d'étoiles, nous n'avons aucun moyen d'en connaître la grandeur.

Il faut donc considérer combien sont immenses les dimensions de ces êtres corporels, et combien ils sont nombreux ! Or, si la terre tout entière n'est qu'un point imperceptible [2] relativement à la sphère des étoiles (fixes), quel sera le rapport de l'espèce humaine à l'ensemble des choses créées ? Et comment alors quelqu'un d'entre nous pourrait-il s'imaginer qu'elles existent en sa faveur et à cause de lui, et qu'elles doivent lui servir d'instruments ? Mais ceci n'est encore qu'une comparaison entre les corps; et que sera-ce si tu considères l'être des Intelligences (séparées) ?

Cependant, on pourrait à cet égard faire une objection à l'opinion des philosophes. Si nous prétendions, pourrait-on dire, que le but final de ces sphères soit, par exemple, de gouverner un individu humain ou plusieurs individus, ce serait absurde au point de vue de la spéculation philosophique; mais, comme nous croyons qu'elles ont pour but final le gouvernement de l'*espèce* humaine, il n'y a point d'absurdité (à supposer) que ces grands corps individuels soient destinés à faire exister des individus appartenant à des espèces, et dont le nombre, selon la doctrine des philosophes, est infini. On pourrait comparer ceci aux instruments de fer du poids d'un quintal que l'ouvrier fait pour fabriquer une petite aiguille pesant un grain. Or, s'il s'agissait

(1) Voy. tome I, p. 357, note 3, et tome II, p. 151, note 3. — Ibn-Tibbon traduit : המקיף בכּל התנועה היומית. Ibn-Falaquéra, *l. c.*, traduit plus exactement et avec plus de clarté : המסובב הכל, *qui fait mouvoir le tout*. De même Al-'Harizi : המגלגל את כלם בתנועת יום אחר.

(2) Le texte arabe porte לא גזי להא, *n'a pas de partie*; c'est-à-dire : si la terre est tellement petite relativement à la sphère des étoiles fixes dont elle forme le centre, qu'on ne saurait indiquer dans quelle proportion elle est à cette sphère. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 122) traduit littéralement אין חלק לה. Ibn-Tibbon et Al-'Harizi traduisent d'après le sens אין שיעור לה.

d'une seule aiguille, ce serait, en effet, à un certain point de vue [1], d'une mauvaise économie, quoique ce ne le soit pas dans un sens absolu; mais si l'on considère qu'il fabrique, au moyen de ces instruments pesants, une grande quantité d'aiguilles du poids de plusieurs quintaux, la fabrication de ces instruments est, en tous cas, un acte de sagesse et de bonne économie. De même, le but final des sphères est de perpétuer la naissance et la corruption, et le but final de ces dernières est, comme on l'a déjà dit, l'existence de l'espèce humaine. Nous trouvons des textes bibliques et des traditions qui peuvent servir d'appui à cette idée. Toutefois le philosophe pourra répondre à cette objection en disant: Si la différence entre les corps célestes et les individus des espèces soumis à la naissance et à la corruption ne consistait que dans la grandeur et la petitesse, l'objection serait fondée; mais comme les uns se distinguent des autres par la noblesse de la substance, il serait fort absurde (de supposer) que le plus noble serve d'instrument à l'existence de ce qu'il y a de plus bas et de plus vil.

En somme pourtant, cette objection peut offrir un secours à notre croyance de la nouveauté du monde [2], et c'est là le sujet

(1) Tous les mss. arabes portent : בחסב נט̇ר מא, *selon une certaine spéculation* ou *manière de voir*. La version d'Ibn-Tibbon a : לפי עיוננו, « selon *notre* manière de voir »; celle d'Al-'Harîzi : לפי עיונו, ce qui n'est peut-être qu'une faute du copiste. — L'auteur veut dire probablement qu'à un certain point de vue, c'est-à-dire, si l'on considère le peu de valeur d'une aiguille, il pourrait paraître absurde et d'une mauvaise économie de faire des instruments coûteux pour fabriquer une aiguille; mais que cependant ce n'est pas une absurdité dans le sens absolu, car les grands instruments peuvent quelquefois servir à fabriquer un petit outil d'une grande nécessité.

(2) L'auteur veut dire que la difficulté soulevée par cette objection peut servir d'argument en faveur de la *nouveauté* du monde; car elle disparaît, comme tant d'autres difficultés qu'on rencontre dans le système de l'*éternité* du monde (voir les chap. XIX et XXII de la IIe partie), dès qu'on admet un Dieu créateur produisant tout par sa libre volonté, dont les mystères nous sont inaccessibles.

que j'ai eu principalement pour but dans ce chapitre. En outre [1], c'est que j'ai toujours entendu ceux qui se sont occupés un peu d'astronomie taxer d'exagération [2] ce que les docteurs ont dit à l'égard des distances; car ils disent clairement que l'épaisseur de chaque sphère forme un chemin de cinq cents ans, et qu'entre chaque couple de sphères il y a également cinq cents ans de chemin [3]. Or, comme il y a sept sphères [4], la distance entre la septième sphère — je veux parler de sa partie convexe — et le centre de la terre, formera un chemin de sept mille ans. Quiconque entendra cela s'imaginera qu'il y a dans ces paroles une grande exagération et que la distance n'atteint pas cette mesure. Mais par la démonstration qui a été faite sur les distances, tu reconnaîtras que la distance entre le centre de la terre et la partie inférieure de la sphère de Saturne, qui est la septième, forme un chemin d'environ sept mille vingt-quatre ans. Quant à la distance dont nous avons parlé (plus haut) et qui formerait un chemin de huit mille sept cents ans, elle va jusqu'à la concavité de la huitième sphère. Si les docteurs disent qu'entre chaque couple de sphères il y a telle distance, il faut entendre cela de l'épaisseur des corps qui existent entre les sphères [5], et non pas qu'il y ait là un vide.

(1) L'auteur s'exprime ici d'une manière elliptique; il veut dire qu'outre le but qu'il vient d'indiquer, il en avait encore un autre, celui de justifier les docteurs contre les critiques dont ils sont l'objet de la part de certains hommes qui n'ont que des connaissances superficielles en astronomie.

(2) Au lieu de אסתגיא, *taxer d'exagération*, plusieurs mss. ont אסתבעאד, *déclarer invraisemblable;* nous avons préféré la première leçon, qui est celle qu'exprime Ibn-Tibbon : שהיה חושב לגוזמא.

(3) Voy. Talmud de Jérusalem, traité *Berakhôth*, chap. 1, § 1: וכשם שבין הארץ לרקיע מהלך ת"ק שנה כך בין רקיע לרקיע מהלך ת"ק שנה ועוביו מהלך ת"ק שנה.

(4) C'est-à-dire, comme les docteurs comptent sept sphères, qui sont celles des planètes.

(5) C'est-à-dire: des corps sphériques sans astre, qui, selon l'hypothèse de Thabit, existent entre chaque couple de sphères.

Il ne faut pas exiger que tout ce qu'ils ont dit relativement à l'astronomie soit d'accord avec la réalité; car les sciences mathématiques étaient imparfaites dans ces temps-là, et s'ils ont parlé de ces choses, ce n'est pas qu'ils aient reçu là-dessus une tradition venant des prophètes, mais plutôt parce qu'ils étaient les savants de ces temps-là pour ces matières, ou parce qu'ils les avaient entendues des savants de l'époque. C'est pourquoi, si nous trouvons chez eux des paroles conformes à la vérité, je ne dirai ni qu'elles ne sont pas vraies, ni qu'elles sont dues au hasard; au contraire, l'homme d'un caractère noble et qui aime à être juste doit toujours tenir, autant que possible, à interpréter les paroles des autres de manière à les mettre d'accord avec ce qui a été démontré des hautes vérités de l'être [1].

CHAPITRE XV.

L'impossible a une nature stable et constante qui n'est pas l'œuvre d'un agent et qui n'est variable à aucune condition; c'est pourquoi on ne saurait attribuer à Dieu aucun pouvoir à

(1) Littéralement : *au contraire, chaque fois qu'il est possible d'interpréter les paroles d'une personne de manière à les mettre d'accord avec l'être dont la réalité a été démontrée, c'est ce qu'il y a de plus digne et de plus convenable pour celui qui a un caractère noble et qui aime à être juste.* — Les deux superlatifs אלאולי ואלאחק̈ sont rendus, dans la version d'Ibn-Tibbon, par un seul, יותר ראוי, auquel se joint le mot לעשותו, qui est à la fin de la phrase et qui n'a pas d'équivalent dans le texte arabe. Pour אלפאצ̇ל אלטבאע, *celui qui a un caractère noble*, Ibn-Tibbon a באדם המעולה; Al-'Harizi traduit plus exactement : לתמימי הטבע.

cet égard [1]. C'est ce qu'aucun des penseurs [2] ne conteste nullement, et cela n'est ignoré que par ceux qui ne comprennent pas les notions intelligibles. S'il y a dissentiment entre les penseurs, ce n'est que par rapport à certaines choses *imaginables* qui, selon certains penseurs, sont dans la catégorie de l'impossible que Dieu lui-même n'a pas le pouvoir de changer [3], et qui, selon d'autres, sont dans le domaine du possible, qu'il dépend de la toute-puissance divine de faire exister à volonté. Ainsi, par exemple, la réunion des contraires au même instant et dans le même sujet, la transformation des *principaux* [4], je

(1) C'est-à-dire, il y a des choses qui, par leur nature même, sont d'une impossibilité absolue, et dont il serait absurde d'admettre la possibilité; c'est pourquoi on ne saurait attribuer à la toute-puissance divine elle-même, qui les a faites ainsi, le pouvoir de les changer. Tous les exemples que l'auteur va citer peuvent être ramenés au *principe de contradiction*, placé par Aristote en tête de sa logique. Voy. le traité de *l'Herméneia* ou de l'Interprétation, chap. VII et suivants; *Métaphysique*, liv. IV(Γ), chap. III. Le livre quatrième de la métaphysique est consacré en grande partie au développement de ce grand principe. — L'auteur cherche dans ce chapitre à bien déterminer la nature du possible et de l'impossible; cette détermination, comme on le verra, lui est nécessaire pour développer ses idées sur l'omniscience divine et sur la Providence. Il montre que, si certaines choses sont d'une impossibilité évidente pour tout le monde, il y en a d'autres où le criterium du possible et de l'impossible nous échappe, de même que certaines impossibilités démontrées par les sciences mathématiques ne sauraient être comprises par ceux qui ne sont pas versés dans ces sciences.

(2) Sur l'expression אהל אלנטר, voy. le t. I, p. 184, note 3.

(3) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut substituer au mot עליו le mot לשנותו, comme l'ont les mss.

(4) Le mot الاعيان, qui signifie les *chefs* ou les *principaux*, est ici évidemment employé par Maïmonide pour désigner les deux choses principales qui constituent le corps, à savoir la substance et les accidents. Cependant, selon le *Kitâb al-Ta'rifât*, ce mot désignerait particulièrement les substances à l'exclusion des accidents. Voici ce qu'on y lit, selon la traduction de Silvestre de Sacy (Notices et Extraits des mss., t. X, p. 64-65) : « *A'yân*, c'est-à-dire les substances. Ce sont les choses

veux dire le changement de la substance en accident et de l'accident en substance, ou l'existence d'une substance corporelle sans accident, tout cela est, pour chaque penseur, de la catégorie de l'impossible. De même, il est impossible que Dieu appelle à l'existence son semblable, ou qu'il se rende lui-même non existant, ou qu'il se corporifie, ou qu'il se change, et on ne saurait lui attribuer le pouvoir de faire rien de tout cela. Quant à la question de savoir s'il peut produire un accident seul qui ne soit pas dans une substance, une secte de penseurs, à savoir les Motazales, ont imaginé cela et l'ont cru du domaine du possible [1], tandis que d'autres l'ont jugé impossible. Il est vrai que ceux qui ont professé l'existence d'un *accident sans substratum* n'y ont pas été amenés par la simple spéculation, mais par leurs égards pour certaines doctrines religieuses que la spéculation repousse violemment, de sorte qu'ils ont eu recours à cette hypothèse [2]. De même, produire une chose corporelle sans se servir pour cela d'aucune matière préexistante, est, selon nous, dans la catégorie du possible; mais, selon les

qui se soutiennent par elles-mêmes. Quand nous disons *qui se soutiennent par elles-mêmes*, cela veut dire qu'elles occupent un espace par elles-mêmes, sans que leur existence dans un espace dépende de l'existence concomitante d'une autre chose. C'est le contraire des accidents, dont l'existence dans un espace dépend de l'existence concomitante de la substance qui leur sert de support, c'est-à-dire qui est le lien par lequel ils sont soutenus. » Cette définition est en substance la même que celle que donne, avec plus de développement, le grand dictionnaire arabe des termes techniques publié à Calcutta. Voy. BIBLIOTHECA INDICA, *A Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musulmans*, p. 1073.

(1) Voy. le tome I de cet ouvrage, chap. LXXIII, p. 391, et *ibid.*, note 1. Quelques docteurs juifs de la secte des Karaïtes ont également professé cette doctrine de l'*accident sans substratum*. Voy. Ahron ben-Élie, עץ חיים, édition de Leipzig, chap. IV (p. 16), et chap. XI (p. 32).

(2) Considérant la fin future du monde comme un dogme religieux, ils imaginèrent cette hypothèse de l'*accident de la destruction*, dont l'auteur parle à l'endroit cité dans la note précédente.

philosophes, c'est impossible [1]. De même, les philosophes diront qu'il est du domaine de l'impossible de produire un carré dont la diagonale soit égale au côté, ou un angle solide qui soit environné de quatre angles droits plans [2], ou d'autres choses semblables. Mais, maint homme qui ignore les mathématiques et qui ne connaît de ces choses que les simples mots, sans en concevoir l'idée, les croira possibles.

Puissé-je savoir [3] si c'est ici une porte ouverte au gré de tout le monde, de sorte qu'il soit permis à chacun de soutenir, de toute chose qui lui viendrait à l'idée, qu'elle est possible, tandis qu'un autre soutiendrait que, par sa nature même, la chose est impossible ! Ou bien, y a-t-il quelque chose qui ferme cette porte et qui en défend l'entrée, de sorte que l'homme soit obligé de déclarer décidément que telle chose est impossible par sa nature [4] ? La pierre de touche par laquelle on doit examiner cela, est-ce la faculté imaginative ou l'intelligence? et comment distinguera-t-on entre les choses de l'imagination et l'intelligible ? En effet, l'homme est souvent en désaccord avec un autre ou avec lui-même sur une chose qui lui semble être possible, et

(1) Il est évident que l'auteur fait ici allusion à la création du monde *ex nihilo* admise par les croyants et niée par les philosophes.

(2) Il est démontré que tout angle solide est compris sous des angles plans qui sont plus petits que quatre angles droits. Voy. les *Éléments d'Euclide*, liv. XI, proposition 21.

(3) L'auteur exprime ici l'incertitude qu'il y a dans beaucoup de cas sur ce qui est possible ou absolument impossible, et il se demande si le critérium est uniquement dans l'intelligence, ou s'il réside aussi dans l'imagination. — Les mots פיא ליח שערי sont toujours rendus inexactement dans la version d'Ibn-Tibbon par ואני תמה, *je m'étonne*. Al-'Harizi traduit plus exactement : מי יתן ידעתי; de même Ibn-Falaquéra : ומי יתן אדע. Voir *Moré ha-Moré*, p. 125, et cf. Appendice, p. 153.

(4) C'est-à-dire : y a-t-il quelque chose qui puisse faire cesser le vague et l'indécision, et chaque homme possède-t-il le critérium du possible et de l'impossible ?

qu'il soutient être possible (1) par sa nature même, tandis qu'on peut objecter (2) que c'est l'imagination, et non l'intelligence, qui fait que cette chose paraît possible. Y a-t-il par conséquent quelque chose qui puisse servir de critérium entre la faculté imaginative et l'intelligence? et ce quelque chose est-il en dehors de l'une et de l'autre, ou bien est-ce par l'intelligence elle-même qu'on distingue entre l'intelligence et ce qui est du domaine de l'imagination? Tout cela peut donner lieu à des recherches qui mériteraient d'être bien approfondies (3); mais ce n'est pas là le but de notre chapitre.

Toutefois, il est clair que, selon toutes les opinions et tous les systèmes, il y a des choses impossibles dont l'existence est inadmissible et à l'égard desquelles on ne peut attribuer de pouvoir à Dieu; mais, s'il est vrai que Dieu ne saurait les changer, il n'y a là de sa part ni faiblesse, ni manque de puissance, et par conséquent elles sont nécessaires (4) (en elles-mêmes) et ne sont pas l'œuvre d'un agent. Il est clair aussi qu'il ne peut y avoir divergence qu'à l'égard des choses qu'on pourrait, par hypothèse,

(1) Ibn-Tibbon a omis dans sa version les mots : פיקול אנה ימכן. La version d'Al-'Harizi est ici plus exacte : בדבר אשר מציאותו אפשרית לדעתו ויאמר שהוא אפשרי בטבעו. Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 125, traduit de même : בדבר מה מציאותו אפשרי אצלו ויאמר שהוא אפשרי בטבעו.

(2) Mot à mot : *tandis que l'adversaire dit.* Cet adversaire qui lui fait des objections est, ou une autre personne (ינאזע אלשבץ גירה), ou sa propre âme (או תנאזעה נפסה), c'est-à-dire lui-même.

(3) La version d'Ibn-Tibbon est encore ici un peu abrégée. Al-'Harizi traduit : אלו מקומות חקירה ידקדקו עליהם. Le verbe استقصى signifie : *aller loin, pénétrer bien avant dans une chose, approfondir une question.*

(4) Ibn-Tibbon a ici, nous ne savons pourquoi, rendu le mot לאזמה par הם שוקדות על טבעם ; Al-'Harizi et Ibn-Falaquéra, *l. c.*, ont : מתחייבים.

placer dans chacune des deux catégories (1), soit dans celle de l'impossible, soit dans celle du possible. Il faut te bien pénétrer de cela.

CHAPITRE XVI.

Les philosophes ont professé sur Dieu une très-grande hérésie (2), au sujet de la connaissance qu'il peut avoir de ce qui est en dehors de lui, et ils ont fait une chute dont ni eux ni ceux qui ont adopté leur opinion ne sauraient se relever (3). Je vais te faire entendre les doutes qui les ont jetés dans cette hérésie, ainsi que la doctrine que notre religion professe à cet égard, et ce que nous opposons aux opinions mauvaises et absurdes qu'ils professent au sujet de l'omniscience divine. Ce qui surtout les y a fait tomber et ce qui les y a conduits tout d'abord, c'est le manque de bon ordre qu'on croit remarquer de prime abord dans les conditions des individus humains; car, tandis que certains hommes vertueux ont une vie pleine de maux et de douleurs, il y a des hommes méchants qui mènent une vie heureuse et douce. Ils ont donc été amenés à poser le dilemme que tu vas entendre. Il faut nécessairement, disaient-ils, admettre de deux choses l'une : ou bien, que Dieu ne connaît rien de ces conditions

(1) Plus littéralement : *qu'on pourrait supposer être de n'importe laquelle des deux catégories*. Le verbe فرض signifie *poser, supposer*, et indique quelque chose d'hypothétique. Le mot שיונחו, qu'ont Ibn-Tibbon et Ibn-Falaquéra, renferme la même idée. — Au lieu de תפרץ (تُفْرَضُ), quelques mss. ont הערץ, leçon qui n'offre pas de sens bien plausible.

(2) Le verbe افتات, VIIIe forme de فات, signifie *se mettre au-dessus de quelque chose*, *insister sur sa propre opinion*, *professer des opinions paradoxales* ou *des hérésies*. Cf. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 269, note 3.

(3) Sur le sens du mot اقالة, voy. le tome II, p. 215, note 1.

individuelles et qu'il ne les perçoit pas; ou bien, qu'il les perçoit et les connaît. C'est là un dilemme rigoureux. Si, disaient-ils ensuite, il les perçoit et les connaît, il faut nécessairement admettre l'un de ces trois cas : ou bien, qu'il les règle et qu'il y établit l'ordre le meilleur, le plus parfait et le plus achevé; ou bien, qu'il est incapable de les régler et qu'il n'y peut rien; ou bien enfin que, tout en les connaissant et en pouvant y introduire la règle et le bon ordre, il néglige cela, soit parce qu'il les dédaigne et les méprise, soit parce qu'il en est jaloux. C'est ainsi que nous trouvons tel d'entre les hommes qui est capable de faire du bien à un autre et qui connaît le besoin qu'a ce dernier de recevoir son bienfait; mais cependant, par un mauvais caractère, par passion ou par jalousie, il lui envie ce bien et ne le lui fait pas. On est évidemment forcé d'admettre l'un de ces différents cas [1]. En effet, tout homme qui connaît une certaine chose, ou bien a soin du régime de cette chose dont il a connaissance, ou bien la néglige, comme on néglige par exemple dans sa maison le régime des chats, ou des choses encore plus viles; mais celui-là même qui se préoccupe d'une chose est quelquefois incapable de la gouverner, quand même il le voudrait. Après avoir énuméré ces différents cas, ils ont jugé péremptoirement que, sur les trois hypothèses, admissibles à l'égard de celui qui a connaissance d'une chose, deux sont impossibles [2] à l'égard de Dieu, à savoir (d'admettre) qu'il soit impuissant, ou que, tout puissant qu'il est, il ne se préoccupe pas (des choses qu'il connaît); car ce serait là lui supposer le vice ou l'impuissance. Loin de lui l'un et l'autre! De tous les cas énumérés, il n'en reste donc que deux (qui soient admissibles par rapport à Dieu): ou bien il ne connaît absolument rien de ces conditions des hommes, ou bien il les connaît et il les règle de

(1) Littéralement : *cette division est également nécessaire et vraie.*

(2) Le texte arabe a ici irrégulièrement dans tous nos mss. ממתנע, au singulier, au lieu du duel ממתנעאן. La version d'Ibn-Tibbon a le pluriel נמנעים.

la meilleure manière. Mais, puisque nous les trouvons sans ordre, sans règle et sans une suite rigoureuse, cela prouve qu'il ne les connaît en aucune façon. Voilà donc ce qui les a fait tomber tout d'abord dans cette grande hérésie.—Tout ce que je viens de résumer de leurs différentes hypothèses, en faisant ressortir [1] ce qui a donné lieu à leur erreur, tu le trouveras exposé et commenté dans le traité d'Alexandre d'Aphrodisias (intitulé) *Du Régime* [2].

Tu seras étonné de voir comment ils sont tombés dans quelque chose de pire que ce qu'ils ont cherché à éviter, et comment ils ignoraient eux-mêmes une chose sur laquelle ils appelaient constamment notre attention et qu'ils prétendaient sans cesse nous expliquer. Si je dis qu'ils sont tombés dans quelque chose de pire que ce qu'ils ont cherché à éviter, c'est qu'en voulant

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : והערתם ותראה שזה מקום טעותם; les mss. ont, conformément au texte arabe : והערתי שזה מקום טעותם.

(2) Le texte arabe porte : פי אלתדביר, et les deux versions hébraïques בהנהגה, ce qui signifie *du Gouvernement* ou *du Régime* (divin). Selon M. Scheyer (p. 88, note 2), il serait ici question du traité d'Alexandre connu sous le titre de περὶ εἱμαρμένης, *du Destin* ou de la Fatalité; mais nous ne trouvons pas dans ce traité les considérations auxquelles il est fait allusion, et qui, selon Maïmonide, auraient été longuement développées par Alexandre. Au § xxx, où Alexandre parle de la *prescience* divine, il n'a en vue autre chose que de combattre l'erreur de ceux qui croient que cette prescience enchaîne notre liberté d'action; mais il n'entre dans aucune des considérations dont parle ici Maïmonide. Dans les listes arabes des ouvrages d'Alexandre données par Al-Kifti (Casiri, t. I, p. 243 et suiv.) et par Ibn-Abi-Océibi'a, nous ne trouvons aucun écrit intitulé في التدبير. Peut-être ce titre désigne-t-il le même ouvrage qui dans les listes arabes est mentionné sous le titre de كتاب العناية, *livre de la Providence*, probablement le même qui en grec était intitulé περὶ προνοίας (cf. Wenrich, *De auctorum græcorum etc.*, p. 277). — En général, il est difficile, sinon impossible, de vérifier les citations que Maïmonide fait d'Alexandre, dont les ouvrages sont en grande partie perdus ou inédits.

éviter d'attribuer à Dieu l'*insouciance* (des choses humaines), ils ont déclaré qu'il *ignore* (ces choses) et que tout ce qui se passe dans ce monde est pour lui un mystère qu'il ne perçoit pas. Si ensuite je dis qu'ils ignoraient eux-mêmes la chose sur laquelle ils appelaient constamment notre attention, c'est qu'ils ont considéré l'être au point de vue des conditions des individus humains, qui causent eux-mêmes les maux dont ils sont affligés ou les reçoivent de la nature fatale de la matière, comme (ces philosophes) ne cessent de le dire et de le développer (1). Nous avons déjà exposé à cet égard ce qui était nécessaire (2). Après s'être fondés sur une base qui détruit tous les bons principes et qui défigure la beauté de toute opinion vraie (3), ils ont essayé d'écarter ce qu'elle présente d'absurde (4), en prétendant qu'il est impossible, par plusieurs raisons, d'attribuer à Dieu la connaissance de ces choses individuelles. D'abord (disent-ils), les choses partielles sont perçues seulement par les sens et non par l'intelligence; mais Dieu ne perçoit pas au moyen d'un sens. Ensuite, les choses partielles sont infinies, tandis que la science

(1) L'auteur veut dire que les philosophes, tout en répétant sans cesse que les maux qui affligent les individus sont leur propre œuvre, ou doivent être attribués à la condition particulière de la matière individuelle, paraissent oublier cette même théorie, lorsqu'ils jugent l'être en général au point de vue de la condition individuelle des hommes, et qu'ils arguent de cette condition individuelle pour nier la Providence divine.

(2) Voy. ci-dessus, chap. XII.

(3) La base dont l'auteur veut parler, c'est la condition individuelle des hommes, prise pour point de départ lorsqu'il s'agit de raisonner sur la Providence divine.

(4) C'est-à-dire : ils ont essayé de faire disparaître la grande difficulté que présentent souvent les conditions individuelles des hommes, en ce que nous voyons l'homme vertueux affligé de grands maux, tandis que le méchant se trouve dans un état heureux. Pour faire disparaître ce qu'il y a là d'incompatible avec la justice divine, ils ne voyaient d'autre moyen que de nier la Providence, ou l'intervention directe de la Divinité dans les choses humaines.

consiste à *embrasser;* mais ce qui est infini ne saurait être embrassé par la science. Enfin la connaissance des choses qui surviennent, et qui sans contredit sont partielles, ferait subir à Dieu une espèce de changement; car ce serait un renouvellement successif de connaissances. Quant à ce que nous soutenons, nous autres croyants, que Dieu connaît ces choses avant qu'elles naissent, ils disent que nous professons là deux absurdités : d'abord, que la science peut avoir pour objet le pur non-être; ensuite, que la connaissance de ce qui est en puissance et la connaissance de ce qui est en acte sont une seule et même chose [1]. Il y a eu entre eux un conflit d'opinions [2] : les uns ont dit que Dieu connaît seulement les espèces et non les individus, tandis que les autres ont soutenu qu'il ne connaît absolument rien en dehors de son essence, de sorte que, selon cette dernière

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut effacer après הדבר בכח les mots דבר אחר, et écrire à la fin de la phrase אחד (avec ד) au lieu de אחר (avec ר). Les mss. portent : והשנית היות ידיעת הדבר בכח וידיעת היותו בפעל דבר אחד. — Les choses, avant d'exister en acte, ont existé en puissance; si donc, disent les adversaires, Dieu connaissait les choses avant qu'elles existassent en acte, la puissance et l'acte se confondraient dans la connaissance divine.

(2) Plus littéralement : *les opinions se sont entre-choquées dans eux;* c'est-à-dire : ils ont tour à tour repoussé les opinions les uns des autres. (Le verbe تراجم signifie primitivement : *se lancer mutuellement des pierres*). Au lieu de תראגמת (تراجمت), le ms. de Saadia ibn-Danan (Suppl. hébr. n° 63) a תזאחמת (تزاحمت), *elles se sont serrées et refoulées les unes les autres;* les deux verbes se ressemblent dans l'écriture arabe, mais ne peuvent se confondre dans l'écriture hébraïque. La même expression et la même variante se trouvent aussi plus loin, au chap. XXII (fol. 45 *b*, ligne 6, du texte arabe). Ibn-Tibbon traduit dans ces deux passages : הפליגו לחשוב רע, *ils sont allés bien loin dans leurs mauvaises opinions;* la version d'Al-'Harizi porte ici : וכבר נרסקו (l. נרחקו?) המחשבות בזה והתרוצצו, et plus loin : אשר ההלכדו בהם המחשבות בזה הענין.

opinion, il n'y aurait point en lui une multiplicité de connaissances [1]. Enfin, il y a eu des philosophes qui croyaient comme nous que Dieu connaît toute chose et que rien absolument ne lui est caché. Ce sont certains grands hommes antérieurs à Aristote, et qu'Alexandre mentionne aussi dans ledit traité, mais dont il repousse l'opinion, en disant que ce qui la réfute surtout, c'est que nous voyons les hommes vertueux frappés de maux, tandis que les méchants jouissent de toutes sortes de bonheur.

En somme, il est clair que tous (les philosophes), s'ils avaient trouvé les conditions des individus humains tellement ordonnées que le vulgaire même y reconnût le bon ordre, se seraient gardés de se lancer dans toute cette spéculation [2], et ne se seraient pas réfutés les uns les autres. Mais ce qui a donné la première occasion à cette spéculation, c'était la considération des conditions respectives des hommes vertueux et des méchants, conditions qui dans leur opinion n'étaient pas bien réglées, comme disaient les ignorants d'entre nous : *La voie de l'Éternel n'est pas bien réglée* (Ézéch., XXXIII, 17).

Après avoir montré que la théorie de l'omniscience (divine) et celle de la providence sont liées l'une à l'autre, je vais exposer les opinions des penseurs concernant la Providence, et ensuite je tâcherai de résoudre [3] les difficultés élevées contre la connaissance que Dieu aurait des choses partielles.

(1) Voir sur ces questions le chapitre suivant, et cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 319 et p. 362.

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon le mot הענין est une faute typographique; les mss. ont העיון, ce qui est conforme au texte arabe.—Il faut de même effacer dans les éditions, après ולא היו הורסים, le mot אלין.

(3) La version d'Ibn-Tibbon a omis les mots אכׄר פי חלׄ; Al-'Harizi traduit : ואחר כן אתיר הספיקות.

CHAPITRE XVII.

Les opinions des hommes sur la Providence sont au nombre de cinq. Elles sont toutes anciennes; je veux dire que ce sont des opinions qu'on entendait exprimer au temps des prophètes, dès l'apparition de la loi vraie, qui éclaire toutes ces ténèbres.

1. La *première opinion* est celle qui prétend qu'il n'existe point de Providence qui s'occupe de quoi que ce soit dans tout cet univers; que tout ce qui y existe, tant le ciel que les autres choses [1], est dû au hasard et à certaines dispositions [2], et qu'il n'y a aucun être qui règle, gouverne ou soigne quoi que ce soit. Telle est l'opinion d'Épicure, qui professe aussi la doctrine des atomes, croyant que ceux-ci s'entremêlent selon le hasard, et que ce qui en naît est l'œuvre du hasard [3]. Les incrédules dans Israël ont également professé cette opinion, et c'est d'eux qu'il a été dit : *Ils ont nié l'Éternel, disant qu'il n'existe pas* (Jérémie, V, 12). Aristote a démontré que cette opinion est inadmissible, que l'existence des choses ne saurait être due au hasard, et qu'au contraire, il y a un être qui les ordonne et les gouverne [4]. Nous avons déjà touché cette question dans ce qui précède [5].

(1) Mot à mot : *depuis le ciel jusqu'à ce qui est hors de lui*. A ces derniers mots, Ibn-Tibbon a substitué ומה שבתוכם, *et ce qui est dans eux* (les cieux); Al-'Harizi a עד התחית הארץ, *jusqu'au fond de la terre*.

(2) Littéralement : *est arrivé par hasard et selon qu'il a été disposé*, c'est-à-dire, selon les dispositions naturelles par suite desquelles les choses se produisent les unes les autres. Ibn-Tibbon traduit inexactement : וכאשר יזדמן, *et comme cela se rencontrait*.

(3) Cf. tome I, chap. LXXIII, 1re proposition, p. 377.

(4) Voy. *Physique*, liv. II, chap. V et VI; *Métaphys.*, liv. XI, chap. VIII. Cf. tome II, p. 363, note 2.

(5) Voy. le tome II, chap. XX (p. 164 et suiv.).

II. La *deuxième opinion* appartient à ceux qui croient que certaines choses relèvent d'une Providence et se trouvent sous le gouvernement d'un être qui les régit et les ordonne, tandis que d'autres sont livrées au hasard. Telle est l'opinion d'Aristote; je vais t'exposer ici en résumé ce qu'il pense de la Providence. Il croit que la Providence divine s'étend sur les sphères et sur ce qu'elles renferment, et qu'à cause de cela leurs corps individuels (les astres) restent toujours tels qu'ils sont (1). Alexandre dit expressément que, selon l'opinion d'Aristote, la Providence divine s'arrête à la sphère de la lune (2), et c'est là une branche qui se rattache à la doctrine fondamentale de l'éternité du monde. En effet, il croit que la Providence correspond

(1) Dans le sens de la doctrine d'Aristote, il ne peut être question d'une *Providence* telle que nous l'entendons. Ce que Maïmonide appelle ici Providence, en parlant d'Aristote, ne saurait être autre chose que la loi éternelle de l'univers, dont Dieu est la cause première. Cette loi est absolue et immuable pour tout ce qui concerne les sphères célestes, où rien ne se produit au hasard et irrégulièrement, tandis que dans les choses sublunaires il y a beaucoup d'effets du hasard, et il n'y a de stabilité que pour ce qui est sous l'influence directe des sphères célestes, comme les éléments et les *espèces* des plantes et des animaux. C'est pourquoi Alexandre d'Aphrodise a dit avec raison que, selon Aristote, la Providence divine (πρόνοια) s'arrête à la sphère de la lune. Si, dans le petit traité *du Monde* (chap. 6), on exprime sur l'action de la Providence divine dans la nature des opinions presque identiques avec celles que Maïmonide proclame plus loin au nom de la religion, il faut se rappeler que le traité en question est généralement considéré comme apocryphe. Les Arabes ne le connaissaient pas, et les opinions que Maïmonide attribue à Aristote sont entièrement conformes à celles qui résultent de l'esprit général de la philosophie aristotélique et qui sont exposées notamment dans la *Physique* (liv. II, chap. III à VI). Cependant, dans un passage de l'*Éthique*, Aristote paraît admettre que les hommes vertueux jouissent de la protection particulière de la Divinité. Voy. ci-après, p. 135, note 1.

(2) Déjà le platonicien Atticus, du IIe siècle, avait reproché à Aristote de nier la Providence divine à l'égard des choses sublunaires et de l'homme. Voy. Eusèbe, *Præparat. evangel.*, liv. XV, chap. 5 et 12.

à la nature des êtres; par conséquent, les sphères célestes et les corps qu'elles renferment étant permanents, ce qui constitue la Providence à leur égard, c'est de rester toujours invariablement dans le même état; mais, de même que ces êtres donnent l'existence à d'autres êtres dont les espèces seules, mais non les individus, existent perpétuellement [1], de même il émane de la Providence en question quelque chose qui a pour effet de conserver et de perpétuer les *espèces*, tandis que la permanence des *individus* est impossible. Cependant, les individus de chaque espèce ne sont pas voués à un abandon absolu; au contraire, dès que cette matière (sublunaire) est assez pure pour recevoir la forme de la *croissance* [2], elle est aussi douée de forces qui la conservent un certain temps, en attirant à elle ce qui lui convient et en expulsant ce qui ne peut lui être d'aucune utilité [3]. Si elle est plus pure, de manière à recevoir la forme de la *sensibilité*, elle est douée d'autres forces qui la conservent et la gardent, et d'une autre faculté qui lui donne le mouvement pour se diriger vers ce qui lui convient, et pour fuir ce qui lui est contraire; en outre, chaque individu est doué selon les besoins de l'espèce. Si enfin elle a une pureté plus grande encore, de manière à recevoir la forme de l'*Intelligence*, alors elle est douée d'une autre force, au moyen de laquelle chaque homme, selon son degré de perfection, gouverne, pense, et réfléchit sur ce qui peut servir à prolonger la durée de l'individu et à conserver l'espèce [4]. Quant aux autres mouvements qui surviennent à

(1) Sur l'influence que les sphères célestes exercent sur les choses sublunaires, voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. x.

(2) C'est-à-dire, pour recevoir la faculté de végéter, ou l'âme végétative. Sur la théorie d'Aristote relative aux facultés de l'âme et à leur gradation, cf. le t. I, p. 304, note. Sur les transformations successives de la matière première, voy. *ibid.*, p. 360.

(3) Cf. tome I, p. 367, et *ibid.*, note 5.

(4) Le suffixe, dans les mots שלצה et נועה, se rapporte grammaticalement au mot ומא, qui commence la phrase. Voici quelle serait la traduction littérale de cette phrase: *ce qui en est plus pur encore* (c.-à-d.

tous les individus [1] d'une espèce, ils sont, selon Aristote, l'effet du hasard, et non pas l'œuvre d'un être qui gouverne et ordonne. Ainsi, par exemple, s'il souffle un vent plus ou moins violent, il fera indubitablement tomber des feuilles de tel arbre, brisera des branches de tel autre arbre, précipitera des pierres de tel mur [2], couvrira de poussière telle plante de manière à la détruire, et agitera telle eau [3] de sorte qu'un vaisseau qui se trouvera là périra et que tout l'équipage, ou une partie, se noiera. Selon lui (Aristote), il n'y a point de différence entre la chute de la feuille ou de la pierre et la submersion de ces hommes vertueux et distingués qui étaient dans le vaisseau; de même, il ne fait pas de différence entre un bœuf qui cause la mort d'une troupe de fourmis en y déposant ses excréments, et un édifice dont les fondements se disjoignent et qui, en s'écroulant, cause la mort de tous ceux qui y prient. Il n'y a pas non plus de différence, selon lui, entre un chat qui rencontre une souris et la déchire, une araignée qui dévore une mouche et un

la portion de la matière qui est plus pure), *de manière à recevoir la forme de l'intelligence*, *est doué d'une autre force*, *par laquelle il gouverne*, *pense*, *et réfléchit sur ce par quoi deviendrait possible la durée de* SON *individu et la conservation de* SON *espèce* (c.-à-d. de l'individu et de l'espèce formés de cette portion de la matière), *en raison de la perfection de cet individu*.

(1) Tous les mss. arabes portent פי סאיר אשכ̇אץ; le mot סאיר, qui a ici le sens de *tous* (cf. t. II, p. 318, note 5), a été omis dans la version d'Ibn-Tibbon. Al-'Harizi traduit: אבל שאר התנועות שיש בשאר אישי המין.

(2) Ibn-Tibbon rend inexactement le mot arabe جدار par תל של אבנים, *un tas de pierres;* ce mot, comme l'hébreu גדר, signifie: *haie*, *mur*. La version d'Al-'Harizi porte: ותפיל אבן מקיר.

(3) Dans notre édition, on a imprimé par inadvertance אלמא, avec l'article; les mss. portent généralement מא, c'est-à-dire ماء. Les mss. de la version d'Ibn-Tibbon portent également ויסער מים; dans les éditions on a changé מים en הים. L'un des mss. de Leyde (nº 18) porte: ותמוג מא בחר; de même Al-'Harizi: ותמוגג מימי הים.

lion affamé qui rencontre un prophète et le déchire [1]. En somme, voici le fond de son opinion : Tout ce qu'il voyait se continuer avec suite, sans interruption et sans que sa marche subît aucun changement, comme les conditions des sphères célestes, ou ce qui suit une certaine règle et n'y fait défaut que par exception [2], comme les choses physiques, il l'attribuait à un régime, c'est-à-dire (il croyait) que la Providence divine l'accompagnait; mais, ce qu'il voyait ne pas suivre de règles et ne pas être soumis à une certaine loi, comme les conditions des individus de chaque espèce, soit plante, soit animal, soit homme [3], il disait que c'était l'effet du hasard et non d'un régime, c'est-à dire que la Providence divine ne l'accompagnait pas. Il croyait même impossible que ces conditions dépendissent de la Providence, ce qui se rattache à son opinion concernant l'éternité du monde, et selon laquelle il est impossible que tout ce qui est soit autrement qu'il n'est. Parmi nous aussi, il y avait des hérétiques qui admettaient cette opinion, et ce sont ceux qui disaient : *L'Éternel a abandonné la terre* (Ézéch., IX, 9).

III. La *troisième opinion* est le contraire de la deuxième. C'est l'opinion de ceux qui croient qu'il n'y a dans l'univers

(1) Allusion à un événement raconté au Ier livre des Rois, chap. XIII, *v.* 24. — La théorie aristotélique du hasard, que l'auteur résume ici, est exposée dans la *Physique*, liv. II, chap. 5 et 6. L'auteur a particulièrement eu en vue ce qu'Aristote appelle le *spontané* ou le *fortuit* (τὸ αὐτόματον, chap. 6) et qu'il distingue du hasard (τύχη) proprement dit, lequel est toujours en rapport avec un but de la nature ou avec l'intention et le libre choix d'un être raisonnable. Cf. le t. II, p. 362, note 4, et p. 363, note 2.

(2) Les mots פי אלשאד, qui signifient : *dans un cas isolé* ou *rare*, ont été paraphrasés dans la version d'Ibn-Tibbon par les mots לעתים רחוקים ועל דרך זרות. Al-'Harizi traduit : ולא יצא מגבולו אלא בחידוש גדול.

(3) Tous les mss. arabes portent : ואלחיואן ואלאנסאן ; la version d'Ibn-Tibbon substitue : ובעלי חיים מדברים ושאינם מדברים, *soit animaux raisonnables ou irraisonnables*.

absolument rien, ni dans les détails, ni dans le tout [1], qui arrive fortuitement, et que tout, au contraire, est l'effet d'une volonté, d'une intention et d'un régime. Or, il est clair que tout ce qui est gouverné est l'objet d'une connaissance [2]. C'est là ce que professe la secte musulmane des Ascharites [3]; et de cette opinion il résulte de grandes absurdités dont ils ont accepté le fardeau et subi la nécessité. En effet, ils sont d'accord avec Aristote, quand celui-ci prétend qu'il y a égalité entre la chute d'une feuille et la mort d'un individu humain : il en est ainsi, disent-ils; cependant ce n'est pas fortuitement que le vent a soufflé, c'est Dieu, au contraire, qui l'a mis en mouvement. Ce n'est pas non plus le vent qui a fait tomber les feuilles; mais chaque feuille est tombée par suite d'un jugement et d'un décret de Dieu, et c'est lui qui l'a fait tomber en ce moment et en ce lieu, de sorte que le temps de sa chute n'a pu être ni avancé ni retardé, et qu'elle n'a pu tomber en un autre endroit, tout cela ayant été décrété de toute éternité. Selon cette opinion, ils ont été obligés d'admettre que tout mouvement et repos des animaux est prédestiné, et que l'homme n'a absolument aucun pouvoir de faire ou de ne pas faire une chose. Il s'ensuit également de cette opinion que la nature du *possible* manque aux choses de cette sorte, et qu'elles sont toutes ou *nécessaires* ou *impossibles*; et en effet, ils ont été forcés d'admettre cela, et ils ont dit que ce que nous appelons *possible*, comme, par exemple, que Zeid soit debout et qu'Amr arrive, n'est *possible* que par rap-

(1) Mot à mot : *ni de partiel, ni d'universel.*

(2) C'est-à-dire : que ce qui est soumis à un régime ou à un gouvernement est nécessairement connu de celui qui le gouverne. — Tous les mss. arabes portent כל מא, *tout ce qui*, et nous croyons que les verbes ידבּר et עלם doivent être prononcés au passif. Ibn-Tibbon rend les mots כל מא par כל מי, *quiconque*, en considérant ces deux verbes comme des formes actives; de même Al-'Harizi : כל המנהיג דבר הוא יודע אותו, *quiconque gouverne une chose la connaît.*

(3) Sur les *Asch'ariyya*, ou Ascharites, voy. le t. I, p. 338, note 1.

port à nous, mais que, par rapport à Dieu, il n'y a absolument rien de *possible*, et tout est ou *nécessaire* ou *impossible*. Il s'ensuit encore de cette opinion que les lois religieuses n'ont aucune utilité, puisque l'homme pour qui toute loi religieuse a été faite n'a pas le pouvoir de faire quoi que ce soit, et qu'il ne peut ni accomplir ce qui lui a été ordonné, ni s'abstenir de ce qui lui a été défendu. Les gens de cette secte prétendent qu'il a plu à Dieu d'envoyer (des prophètes), d'ordonner, de défendre, d'inspirer la terreur (1), de faire espérer ou craindre, quoique nous n'ayons aucun pouvoir d'agir; il peut donc nous imposer même des choses impossibles, et il se peut que, tout en obéissant au commandement, nous soyons punis, ou que, tout en désobéissant, nous soyons récompensés. Enfin, il s'ensuit de cette opinion que les actions de Dieu n'ont pas de but final. Ils supportent le fardeau de toutes ces absurdités pour sauvegarder cette opinion, et ils vont jusqu'à soutenir que, si nous voyons un individu né aveugle ou lépreux, à qui nous ne pouvons attribuer aucun péché antérieur par lequel il ait pu mériter cela, nous devons dire : Dieu l'a voulu ainsi. Et si nous voyons l'homme vertueux et religieux subir la mort dans les tortures, nous devons dire : « Dieu l'a voulu ainsi », et il n'y a en cela aucune injustice; car, selon eux, il est permis à Dieu d'infliger des peines à celui qui n'a point péché et de faire du bien au pécheur. Leurs discours concernant ces choses sont connus (2).

IV. La *quatrième opinion* est l'opinion de ceux qui croient que l'homme a le pouvoir (d'agir); c'est pourquoi, selon eux, les commandements et les défenses, les récompenses et les peines,

(1) Le verbe ויהדّד n'est pas exprimé dans la version d'Ibn-Tibbon, ni dans celle d'Al-'Harizi, qui porte : כי כי רצה ית' לשלוח שלוחים ולצוות ולהזהיר ולהפחיד ולהבטיח.

(2) Pour cet exposé de la doctrine des Ascharites, cf. Pococke, *Specimen hist. arab.*, p. 245 et suiv., et le t. I, p. 338, note 1, et p. 186, note 1; voy. aussi *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 324 et suiv.

dont parle la Loi, sont tout à fait en règle [1]. Ils croient que toutes les actions de Dieu dérivent d'une *sagesse*, qu'on ne saurait lui attribuer l'injustice et qu'il ne punit point l'homme de bien. Les Mo'tazales aussi admettent cette opinion, quoique, selon eux, le pouvoir de l'homme ne soit pas absolu [2]. Eux aussi admettent que Dieu a connaissance de la chute de cette feuille et du mouvement de cette fourmi, et que la Providence s'étend sur tous les êtres. Cette opinion aussi renferme des absurdités et des contradictions. Quant à l'absurde, le voici : Si un homme est infirme de naissance, quoiqu'il n'ait pas encore péché, ils disent que cela est l'effet de la sagesse divine et qu'il vaut mieux pour cet individu d'être ainsi fait plutôt que d'être bien constitué. Nous ignorons (en quoi consiste) ce bienfait, quoique cela lui soit arrivé, non pas pour le punir, mais pour lui faire le bien. Ils répondent de même [3], lorsque l'homme vertueux périt, que c'est afin que sa récompense soit d'autant plus grande dans l'autre monde. Ils sont même allés plus loin : quand on leur a demandé pourquoi Dieu est juste envers l'homme sans l'être aussi envers d'autres créatures, et pour quel péché tel animal est égorgé, ils ont eu recours à cette réponse absurde [4],

(1) Cette opinion est celle de la secte des Kadrites, qui professaient de la manière la plus absolue la doctrine du *libre arbitre*. Voy. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 310, et *ibid.*, note 1.

(2) Les Mo'tazales adoptèrent la doctrine du libre arbitre professée par les Kadrites. Voy. sur cette secte, Pococke, *Specimen hist. arab.*, p. 211 et suiv., p. 240 et suiv.; Schahrestâni, p. 29 et suiv. (trad. all., t. 1, p. 41 et suiv.); *Mélanges etc.*, p. 311.—Comme le fait observer ici l'auteur, le pouvoir de l'homme, selon les Mo'tazales, n'est pas absolu, c'est-à-dire, il ne possède pas dans un sens absolu la liberté d'agir conformément à sa volonté; car il faut qu'au moment d'agir, Dieu crée en lui la faculté d'agir. Voy. le tome I de cet ouvrage, chap. LXXIII, p. 394, et *ibid.*, note 2.

(3) Le mot יענוש, qu'ont ici presque toutes les éditions d'Ibn-Tibbon, est une faute; il faut lire יענו, comme l'ont les mss. et l'édition *princeps*. Al-'Harizi traduit plus littéralement : והיתה תשובתם.

(4) Mot à mot : *ils se sont chargés (du fardeau) de l'absurdité en disant etc.*

que cela vaut mieux pour lui (l'animal), afin que Dieu le récompense dans une autre vie [1]. Oui (disent-ils), même la puce et le pou qui ont été tués doivent trouver pour cela une récompense auprès de Dieu; et de même, si cette souris, qui est innocente, a été déchirée par un chat ou par un milan, c'est la sagesse divine, disent-ils, qui a exigé qu'il en fût ainsi de cette souris, et Dieu la récompensera dans une autre vie pour ce qui lui est arrivé.

Je ne crois devoir blâmer aucun des partisans de ces trois opinions sur la Providence, car chacun d'eux a été amené par une grave nécessité à l'opinion qu'il a professée. Aristote s'en est tenu à ce qui semble manifeste par la nature de l'être. Les Ascharites ont voulu éviter d'attribuer à Dieu de l'ignorance en quoi que ce soit, car il ne convient pas de dire qu'il connaît telle particularité et qu'il ignore telle autre. Ils ont donc eu recours à ces absurdités (dont nous avons parlé) et les ont acceptées. Les Mo'tazales, de leur côté, ont voulu éviter d'attribuer à Dieu l'iniquité et l'injustice; mais ils ne croyaient pas convenable de se mettre en opposition avec le bon sens, de manière à soutenir qu'il n'y a pas d'iniquité à infliger des douleurs à celui qui n'a pas péché. Ils ne croyaient pas non plus pouvoir admettre que la mission de tous les prophètes et la révélation de la Loi n'aient pas eu de raison compréhensible; ils ont donc également supporté le fardeau de ces absurdités (dont nous avons parlé), et ils ont été engagés dans des contradictions; car ils admettent à la fois que Dieu sait toutes choses et que l'homme a la faculté (d'agir librement), ce qui, on le comprend facilement, conduit à une contradiction manifeste.

(1) Certains Mo'tazales soutenaient en effet que les animaux, et jusqu'aux plus vils insectes, s'ils ont souffert, ont droit à une compensation; et Dieu, qui est la justice absolue, leur accordera cette compensation, en les faisant naître de nouveau et en les faisant jouir de ces bienfaits. Voy. Ahron ben-Élie, עץ חיים, édition de Leipzig, chap. LXXXIX, p. 135 : ואמרו שעתיד השם ית׳ שימציאם כמו שהיו וינהלם אל מקום דשאים ומעינות.

V. La *cinquième opinion* est la nôtre, je veux dire celle de notre Loi. Je vais te faire savoir ce qu'en disent les livres de nos prophètes, et c'est aussi ce qu'ont admis en général nos docteurs. Je te ferai connaître aussi ce qu'ont pensé quelques-uns de nos (savants) modernes, et enfin je te ferai savoir ce que j'en pense moi même. Je dis donc que c'est un principe fondamental de la Loi de Moïse, notre maître, admis par tous ceux qui la suivent, que l'homme possède la faculté d'agir absolue, c'est-à-dire que, par sa nature, par son choix et par sa volonté, il fait tout ce que l'homme peut faire et sans qu'il intervienne aucune chose nouvellement créée (1). De même (selon cette opinion), toutes les espèces des animaux se meuvent par leur seule volonté; car Dieu l'a voulu ainsi, je veux dire que c'est par l'effet de sa volonté éternelle et primitive que tous les animaux se meuvent selon leur libre arbitre, et que l'homme a le pouvoir de faire tout ce qu'il veut, ou tout ce qu'il préfère d'entre les actions dont il est capable. C'est là un principe fondamental, qui, Dieu merci, n'a jamais été, dans le sein de notre communion (2), l'objet d'aucune contradiction. De même, c'est un des principes fondamentaux de la loi de Moïse, notre maître, qu'on ne saurait, en aucune façon, attribuer à Dieu l'injustice, et que tous les malheurs qui fondent sur les hommes ou les bienfaits qui leur arrivent, soit individuellement, soit à plusieurs en commun, sont, selon ce que ceux-ci ont mérité, l'effet d'un jugement équitable, dans lequel il n'y a absolument aucune injustice. Si donc un individu avait la main blessée d'une épine qu'il enlèverait

(1) Il faut se rappeler que, selon les Ascharites, qui nient toute causalité, chaque action de l'homme est un accident nouveau créé par Dieu, et que, selon les Mo'tazales eux-mêmes, il faut au moins qu'au moment d'agir, Dieu crée dans l'homme la *faculté d'agir*, bien que l'action émane de sa libre volonté. Voy. le tome I, p. 394.

(2) Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots ובאנשי תורתינו sont une addition du traducteur, qui en revanche a supprimé les mots בחמד אללה, *Dieu merci*, qu'ont tous les mss. arabes.

immédiatement, ce serait l'effet d'un châtiment, et s'il lui arrivait la plus petite jouissance, ce serait l'effet d'une récompense. Tout cela serait bien mérité, comme dit l'Écriture, *car toutes ses voies sont justice* (Deutér., XXXII, 4), bien que nous ignorions de quelle manière cela a été mérité.

Voici donc le résumé succinct de ces différentes opinions : Toutes les conditions variées dans lesquelles nous voyons les *individus* humains, Aristote n'y reconnaît que le pur hasard; les Ascharites y voient l'effet de la seule volonté (divine); les Mo'tazales, l'effet de la sagesse (divine), et nous autres (Israélites), nous y voyons l'effet de ce que l'individu a mérité selon ses œuvres. C'est pourquoi il se pourrait, selon les Ascharites, que Dieu fît souffrir l'homme bon et vertueux dans ce bas monde et le condamnât pour toujours à ce feu qu'on dit être dans l'autre monde; car, dirait-on, Dieu l'a *voulu* ainsi (1). Mais les Mo'tazales pensent que ce serait là une injustice, et que l'être qui a souffert (2), fût-ce même une fourmi, comme je l'ai dit, aura une compensation; car c'est la sagesse divine qui a fait qu'il souffrît, afin qu'il eût une compensation. Nous autres enfin, nous admettons que tout ce qui arrive à l'homme est l'effet

(1) C'est à peu près dans les mêmes termes que Schahrestâni s'exprime sur l'opinion des Ascharites : « Dieu est le maître absolu dans sa création, où il fait ce qu'il veut et où il domine selon son bon plaisir; s'il faisait entrer toutes les créatures dans le paradis, ce ne serait point une injustice, et s'il les faisait entrer dans le feu de l'enfer, il n'y aurait pas là d'iniquité; car l'injustice consiste à disposer arbitrairement de ce dont on n'a pas le droit de disposer, ou à placer une chose là où elle ne doit pas être. Mais Dieu est le maître absolu, et on ne saurait se figurer de sa part aucune injustice, ni lui attribuer aucune iniquité. » Voy. Schahrestâni, p. 73 (trad. all., tome I, p. 110), et cf. Pococke, *Specimen hist. arab.*, p. 252.

(2) C'est-à-dire, l'être qui sans l'avoir mérité a souffert dans ce monde; quelques mss. ont ici les mots פי אלדניא, *dans ce monde*, qui sont nécessairement sous-entendus; de même Al-'Harizi : וכי זה אשר נענש בזה העולם.

de ce qu'il a mérité (1), que Dieu est au-dessus de l'injustice et qu'il ne châtie que celui d'entre nous qui a mérité le châtiment. C'est là ce que dit textuellement la Loi de Moïse, notre maître, (à savoir) que tout dépend du mérite; et c'est aussi conformément à cette opinion que s'expriment généralement nos docteurs. Ceux-ci, en effet, disent expressément : « Pas de mort sans péché, pas de châtiment sans crime (2) »; et ils disent encore : « On mesure à l'homme selon la mesure qu'il a employée lui-même », ce qui est le texte de la Mischnâ (3). Partout ils disent clairement que, pour Dieu, la justice est une chose absolument nécessaire, c'est-à-dire qu'il récompense l'homme pieux pour tous ses actes de piété (4) et de droiture, quand même ils ne lui auraient pas été commandés par un prophète, et qu'il pu-

(1) Littéralement : *que toutes ces circonstances humaines sont selon le mérite.*

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 55 *a*, où l'on cite aussi des passages bibliques à l'appui, et cf. ci-après au commencement du chap. XXIV.—Le commentateur Schem-Tob fait observer avec raison que cette opinion est réfutée au même endroit par le Talmud lui-même, et qu'il s'agit ici d'une doctrine populaire enseignée au vulgaire, mais que les talmudistes ne prétendaient pas donner pour une vérité incontestable. En effet, ni l'Écriture sainte, ni les docteurs, ne se prononcent à cet égard d'une manière absolue. Beaucoup de passages bibliques tendent à établir que, s'il est vrai que la justice absolue de Dieu ne saurait en aucune façon être mise en doute, elle présente souvent des problèmes insolubles pour notre intelligence. Nous devons être convaincus de cette vérité, lors même que les faits sembleraient la contredire; nous ne devons pas voir dans le bonheur d'un homme une preuve de sa piété, ni dans son malheur une preuve de son impiété. C'est là surtout ce que le livre de Job tend à établir.

(3) Voy. *Mischnâ*, IIIe partie, traité *Sôtâ*, chap. I, § 5.

(4) La version d'Ibn-Tibbon porte וממעשה הכבוד והיושר, leçon qui se trouve aussi dans les mss. de cette version; ce n'est là sans doute qu'une faute des copistes, et il est probable qu'Ibn-Tibbon a rendu le mot arabe אלבר̈ par le mot hébreu analogue בר, qui a le même sens (p. ex. כבר ידי, Ps. XVIII, 21 et 25), et qu'il a écrit ממעשה הבר. Al-'Harizi a passé ce mot, et il a seulement ממעשה היושר.

nit chaque mauvaise action qu'un individu a commise, quand même elle ne lui aurait pas été défendue par un prophète; car elle lui est interdite par le sentiment naturel qui défend l'injustice et l'iniquité (1). « Le Très-Saint, disent-ils, n'enlève à aucune créature ce qu'elle a mérité (2). » Ils disent encore : « Quiconque dit que Dieu est prodigue (dans le pardon) mérite d'avoir les entrailles déchirées; il est vrai que Dieu use de longanimité, mais il réclame ce qui lui est dû (3). » Ailleurs il est dit : « Celui qui accomplit un devoir qui lui est prescrit (par la religion) n'est pas comparable à celui qui l'accomplit sans qu'il lui ait été prescrit (4); » ils disent donc clairement que celui-là même à

(1) L'auteur veut dire que le sentiment moral prescrit les bonnes actions et repousse les mauvaises, et que l'homme est récompensé pour les unes et puni pour les autres, lors même qu'elles n'auraient pas été l'objet d'une recommandation spéciale de la part d'un prophète. — Le mot אלפטרה, que j'ai rendu ici par *sentiment naturel*, désigne en général *ce qui est inné à l'homme*, son naturel, son caractère. Ibn-Tibbon l'a improprement rendu par שכל, *intelligence;* Al-'Harizi traduit plus exactement: כי הוא מוזהר בבריאתו וטבעו.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Bâba Kamma*, fol. 38 *b;* traité *Pesa'hîm*, fol. 118 *a*. Cf. *Yalkout*, tome I, n° 187. — Tous les mss. ar. et hébr. du *Guide* portent : זכות כל בריה; les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent, comme les éditions du Talmud שכר כל בריה.

(3) Voy. *Berêschîth rabba*, sect. 67 (fol. 59, col. 3), et cf. Talmud, traité *Bâba Kamma*, fol. 50 *a*.

(4) C'est-à-dire, l'israélite qui pratique les devoirs moraux qui lui sont prescrits par la Loi n'est pas comparable au gentil qui pratique ces mêmes devoirs sans qu'ils lui aient été prescrits. Voy. Talmud de Babylone, traités *Kiddouschîn*, fol. 31 *a; Bâba Kamma*, fol. 87 *a;* et *'Abôdâ Zara*, fol. 3 *a*. Les termes dans lesquels Maïmonide cite cette sentence talmudique paraîtraient indiquer que le gentil qui accomplit un devoir moral est au-dessus de l'israélite à qui ce devoir est prescrit par la Loi. Cependant le texte du Talmud dit : גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה « Celui qui accomplit un devoir qui lui est prescrit est plus grand que celui qui l'accomplit sans qu'il lui ait été prescrit »; c'est-à-dire, l'israélite, qui en pratiquant la vertu accomplit par là un devoir religieux, reçoit une plus grande récompense que celui qui n'accomplit qu'un simple devoir moral.

qui la chose n'est pas imposée (par la religion) en est récompensé. Ce principe se reproduit constamment dans leurs paroles; mais on trouve dans les paroles des docteurs quelque chose de plus qui ne se trouve pas dans le texte de la Loi, à savoir les *châtiments d'amour* (1), dont parlent quelques-uns. Selon cette opinion, l'homme serait quelquefois frappé de malheurs, non pas pour avoir péché auparavant, mais afin que sa récompense (future) soit d'autant plus grande. C'est là aussi l'opinion des Mo'tazales; mais aucun texte de la Loi n'exprime cette idée (2). Il ne faut pas te laisser induire en erreur par l'idée de l'*épreuve,* lorsqu'il est dit : *Dieu éprouva Abraham* (Genèse, XXII, 1); *il l'affligea et te fit souffrir la faim, etc.* (Deutér., VIII, 3). Tu entendras plus loin ce que nous avons à dire à ce sujet (3). Notre loi ne s'occupe que des conditions des individus humains ; mais jamais, dans les temps anciens, on n'avait entendu parler dans notre communion de cette *compensation* (qui serait réservée) aux animaux. Jamais aucun des docteurs n'en a fait mention; mais quelques modernes d'entre les *Guéônim*, ayant entendu cela des Mo'tazales, l'ont approuvé et en ont fait une croyance (4).

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 5 *a*, où Raschi explique les mots יסורין של אהבה, *châtiments d'amour*, dans ce sens que Dieu châtie quelquefois l'homme dans ce monde sans qu'il ait commis aucun péché, afin de lui accorder dans le monde futur une récompense au-dessus de ses mérites.

(2) Le Talmud cependant (*l. c.*) la rattache à ce verset des Proverbes (III, 12) : « L'Éternel châtie celui qu'il aime. »

(3) Voy. ci-après, chap. XXIV, où l'auteur exposera dans quel sens il faut entendre les passages qui semblent dire que Dieu *éprouve* l'homme. Il y répondra aussi à une objection qu'on pourrait tirer du Deutéronome, chap. VIII, *v.* 16, où il est dit que Dieu éprouva le peuple hébreu dans le désert, *afin de lui faire du bien plus tard.*

(4) Parmi le petit nombre de *Guéônim* dont les écrits nous sont parvenus, nous n'en connaissons aucun qui ait professé cette doctrine étrange; dans les écrits de Saadia, nous n'en trouvons aucune trace. Mais elle était assez répandue, à ce qu'il paraît, parmi les docteurs de la secte des Karaïtes, qui suivirent sous tous les rapports les doctrines

Je vais maintenant t'exposer ce que je pense moi-même sur ce principe fondamental, à savoir sur la Providence divine. Dans cette croyance dont je vais parler, je ne m'appuie pas sur des preuves démonstratives, mais plutôt sur ce qui m'a paru être l'intention évidente du livre de Dieu et des écrits de nos prophètes. Mais l'opinion que j'admets offre moins d'invraisemblance que les opinions précédentes et s'approche davantage du raisonnement de l'Intelligence. C'est que je crois que dans ce bas monde, je veux dire au-dessous de la sphère de la lune, la Providence divine n'a pour objet, en fait d'individus, que ceux de la seule espèce humaine, et que c'est dans cette espèce seule que toutes les conditions des individus, ainsi que le bien et le mal qui leur arrivent, sont conformes au mérite, comme il est dit : *car toutes ses voies sont justice* (Deutér., XXXII, 4). En ce

des Mo'tazales. Joseph ha-Roëh, appelé en arabe Abou-Ya'koub al-Bacîr, a exposé la doctrine de la *compensation* dans son traité de dogmatique intitulé ספר נעימות (cf. sur cet ouvrage, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 476-477). Le chapitre XXIII de cet ouvrage est intitulé : בתמור ואשר ידבק בו ; le mot תמור est le terme consacré par lequel les traducteurs karaïtes ont rendu le terme عوض, *compensation*. Nous citons le commencement de ce chapitre : דע כי בארנו כי הקדמון ית׳ לא יבחר הרע וכי הוא לא ימנע החוב ואם יכאיב החיות והבהמות והטפים והם אינם מחוייבים כאשר נבאר בלא ספק מלתת להם תמור שיוציא עמו הכאב מלהיותו חמס. « Il faut savoir, comme nous l'avons exposé (chap. 22), que Dieu ne se complaît pas au mal et qu'il ne refuse point ce qui est dû. S'il fait souffrir les bêtes sauvages ; les animaux domestiques et les enfants, sans que ceux-ci soient coupables, comme nous l'exposerons, il doit indubitablement leur accorder une compensation, par laquelle il fait que la souffrance ne soit pas une injustice. » Le même sujet est traité au chap. XXVII du מחכימת פתי, extrait de l'ouvrage précédent. Ces deux ouvrages se trouvent maintenant à la Bibliothèque impériale, ms. du suppl. hébreu, n° 127. Ahron ben Élie (עץ חיים, p. 127) dit également que de grands docteurs en Israël ont adopté cette doctrine que la raison réprouve : ואלו דברים לא ישוערו בשכל וגדולי חכמי ישראל נטו בזה. Ici, comme ailleurs, quelques docteurs rabbanites parmi les *Guéônîm* ont suivi l'exemple des Karaïtes. Cf. t. I, chap. LXXI, p. 336-337.

qui concerne les autres animaux et, à plus forte raison, les plantes, je partage l'opinion d'Aristote. Je ne crois nullement que telle feuille soit tombée par l'effet d'une Providence, ni que telle araignée ait dévoré telle mouche par suite d'un décret de Dieu et par sa volonté momentanée et particulière, ni que ce crachat lancé par Zeid soit allé tomber sur tel moucheron, dans un lieu particulier, et l'ait tué par suite d'un jugement et d'un décret (de Dieu), ni que ce soit par une volonté divine particulière que tel poisson ait enlevé tel ver de la surface de l'eau ; au contraire, tout cela est, selon moi, l'effet d'un pur hasard, comme le pense Aristote. Mais, selon ma manière de voir, la Providence divine suit l'*épanchement* divin (1) ; et l'espèce à laquelle s'attache cet épanchement de l'Intelligence (divine), de manière à en faire un être doué d'Intelligence et auquel se manifeste tout ce qui se manifeste à un être intelligent, (cette espèce, dis-je) est accompagnée de la Providence divine, qui en mesure toutes les actions, de manière à les récompenser ou à les punir. Certes (2), s'il est vrai, comme il (Aristote) le dit, que la submersion du navire avec son équipage et l'écroulement du toit sur les gens de la maison ont été l'effet du pur hasard, ce n'était pourtant pas, selon notre opinion, par l'effet du hasard que les uns sont entrés

(1) C'est-à-dire, la Providence divine n'existe que pour les êtres qui sont le plus directement sous l'influence du souffle divin. Sur ce qu'on entend par le mot *épanchement*, voy. le tome II, chap. XII, p. 101-102.

(2) La plupart de nos mss. portent ואמא אן גרק, de sorte qu'il faudrait considérer le mot גרק comme un prétérit et prononcer إِنْ غَرِقَ, et c'est en effet dans ce sens qu'a traduit Ibn-Tibbon : אמנם אם טבעה הספינה, *si le navire a été submergé*. Cependant le nom d'action وانخرار, qui vient immédiatement après, prouve qu'il faut également prononcer غَرْق, comme nom d'action. Nous croyons donc devoir adopter la leçon אן גרק (sans ואמא) qu'ont quelques mss., et considérer אן comme un adverbe dans le sens de *certes* : إِنَّ غَرْقَ ٱلسَّفِينَةِ. Al-'Harizi traduit exactement : אך טביעות הספינה וכל מה שיש בה ונפילת הקיר על אנשי הבית.

dans le navire et que les autres se sont assis dans la maison ; au contraire, (cela est arrivé) par l'effet de la volonté divine, conformément à ce que ces gens avaient mérité selon les jugements de Dieu, dont les règles sont inaccessibles à nos intelligences [1].

Ce qui m'a amené à cette croyance, c'est que je n'ai trouvé aucun texte des livres prophétiques qui parle de la Providence divine s'étendant sur un *individu* animal quelconque, autre que l'individu humain. Les prophètes s'étonnent même que la Providence s'étende sur les individus humains ; car l'homme, et à plus forte raison tout autre animal, est trop insignifiant pour que Dieu s'occupe de lui : *Qu'est-ce que l'homme pour que tu aies soin de lui? etc.* (Ps. CXLIV, 3) ; *qu'est-ce qu'est le mortel*

(1) Comme on voit, Maïmonide ne reconnait la Providence particulière qu'à l'égard des individus de l'espèce humaine, et encore y porte-t-il une restriction, en disant plus loin « que celui-là seul auquel il s'attache quelque chose de l'*épanchement* (de l'intelligence divine), participera de la Providence suivant la mesure selon laquelle il participe de l'intelligence. » Voir aussi plus loin, chap. LI, et cf. Lévi ben-Gerson, *Guerres du Seigneur*, liv. IV, chap. 7. Cette doctrine devait nécessairement déplaire aux rabbins orthodoxes ; les théologiens chrétiens s'en émurent également, et saint Thomas a cru devoir la réfuter dans sa *Somme de théologie*, Ire partie, quest. XXII, art. 2 : « Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species ; sic enim incorruptibilia sunt..... A corruptibilium autem generalitate excepit *Rabbi Moyses* homines, propter splendorem intellectus quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus ; sed necesse est omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet, etc. » Cependant S. Jérôme avait déjà professé sur la Providence une opinion semblable à celle de Maïmonide. Voy. son commentaire sur Habacuc, I, 14 (*S. Hieronymi opera*, éd. Martianay, t. III, col. 1600) : « Cæterum absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quotve moriantur, quæ cimicium et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus majorum prædæ cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. »

pour que tu te souviennes de lui? etc. (Ps. VIII, 5). Cependant, il se trouve des textes qui proclament manifestement que la Providence s'étend sur tous les individus humains et surveille toutes leurs actions; par exemple : *celui qui forme leurs cœurs à tous, qui est attentif à toutes leurs actions* (Ps. XXXIII, 15); *toi qui as les yeux ouverts sur la conduite de tous les hommes pour rendre à chacun selon sa conduite* (Jérémie, XXXII, 19); *il a les yeux sur la conduite de chacun et il voit tous ses pas* (Job, XXXIV, 21). Le Pentateuque aussi parle de la Providence à l'égard des individus humains et de l'examen dont leurs actions sont l'objet; par exemple : *au jour de rappel, je leur demanderai compte de leurs péchés* (Exode, XXXII, 34); *celui qui a péché envers moi, je l'effacerai de mon livre* (*ibid.*, *v.* 33); *je ferai périr cette personne-là* (Lévit., XXIII, 30); *je mettrai mon regard* (ma colère) *contre cette personne* (*ibid.*, XX, 6) (1), et beaucoup d'autres passages. Tous les événements qu'on raconte d'Abraham, d'Isaac et de Jacob sont une preuve évidente de la Providence individuelle (2). Quant aux *individus* des animaux (irraisonnables), il en est indubitablement comme le pense Aristote; c'est pourquoi il est permis, et même ordonné, de les égorger et de les employer à notre usage comme il nous plaît. Ce qui prouve que les soins de la Providence ne s'étendent sur les animaux

(1) La plupart des mss. arabes et hébr. citent ce dernier verset d'une manière inexacte; l'auteur lui-même, par une erreur de mémoire, paraît avoir confondu ensemble plusieurs versets du Lévitique (ch. xx, versets 3, 5, 6). Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ונתתי פני באיש ההוא. Al-'Harizi : ונתתי את פני באיש ההוא. La citation, telle que nous l'avons écrite, est conforme au verset 6 et se trouve dans l'un des mss. de Leyde (nº 18).

(2) C'est-à-dire, que la Providence divine s'étend sur chaque individu humain. Tous les mss. du texte arabe ont seulement עלי אעיאנה אשכׄציה. Ces mots ont été paraphrasés par Ibn-Tibbon : שההשגחה האישית נמצאת בבני אדם. Al-'Harizi s'exprime de même : כי השמירה דבקה בכל איש מבני אדם.

que dans le sens indiqué par Aristote [1], c'est que le prophète, ayant vu la tyrannie de Nebouchadneçar et le grand carnage qu'il faisait des hommes : « Seigneur, dit-il, on dirait que les hommes sont négligés et laissés à l'abandon comme les poissons et les reptiles de la terre, » indiquant par ces paroles que ces espèces sont abandonnées. Voici comment il s'exprime : *Tu rends l'homme semblable aux poissons de la mer, au reptile qui est sans maître ; il les fait tous monter avec l'hameçon, etc.* (Habac., I, 14, 15). Cependant le prophète déclare qu'il n'en est point ainsi (des hommes) ; ce n'est pas qu'ils aient été abandonnés et que la Providence se soit retirée d'eux, mais c'est qu'ils devaient être punis, ayant mérité ce qui leur est arrivé : *O Éternel*, dit-il, *tu l'as chargé de faire justice, ô mon rocher, tu l'as établi pour punir* (*ibid.*, v. 12).

Il ne faut pas croire que cette opinion [2] soit réfutée par des passages comme ceux ci : *Il donne à la bête sa nourriture, etc.* (Ps. CXLVII, 9) ; *les lionceaux rugissent après leur proie, etc.* (Ps. CIV, 21) ; *tu ouvres ta main et tu rassasies avec bienveillance tout ce qui vit* (Ps. CXLV, 16) ; et de même par ce passage des docteurs : « Assis (sur son trône), il nourrit tout, depuis les cornes des buffles jusqu'aux œufs des insectes [3]. » Tu trouveras beaucoup de passages semblables, mais il n'y a là rien qui réfute mon opinion ; car, dans tous ces passages, il s'agit d'une Providence veillant sur les *espèces* et non sur les *individus*, et on y décrit pour ainsi dire la bonté divine [4], qui prépare pour

(1) C'est-à-dire, que la Providence n'a pour objet que l'*espèce*, mais non les *individus*.

(2) C'est-à-dire, l'opinion d'après laquelle les *individus* d'entre les animaux irraisonnables sont privés des soins de la Providence.

(3) Voy. Talmud de Babylone, *Schabbath*, f. 107 *b*, et *Abôdâ Zara*, f. 3 *b*.

(4) Les mss. arabes ont généralement אפצׄאלה ; la version d'Ibn-Tibbon porte פעולותיו, *ses actions*. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, Appendice, p. 157) a déjà fait remarquer qu'il faudrait dire הטבתו au lieu de פעולותיו, et il ajoute qu'Ibn-Tibbon avait peut-être dans son texte arabe אפעאלה, leçon que nous trouvons en effet dans un ms. de la Bibliothèque impériale (ancien fonds hébreu, n° 229).

chaque espèce la nourriture qui lui est nécessaire et les moyens de subsistance. Cela est clair et évident, et Aristote pense de même que cette espèce de Providence existe nécessairement. C'est du moins ce que rapporte Alexandre au nom d'Aristote, à savoir que les aliments de chaque espèce se trouvent à la disposition des individus; car, sans cela, l'espèce périrait indubitablement, ce qui est clair pour peu qu'on y réfléchisse. — Si les docteurs disent que « tourmenter les animaux est une chose défendue par la Loi (1), », — ce qu'ils rattachent à ce passage: *pourquoi as tu frappé ton ânesse* (Nombres, XXII, 32)(2), — c'est en vue de notre perfectionnement moral, afin que nous ne contractions pas des mœurs dures, que nous ne fassions pas souffrir (les animaux) en vain et sans aucune utilité, et qu'au contraire nous nous appliquions à la pitié et à la miséricorde pour n'importe quel individu animal, excepté en cas de nécessité, *quand ton âme désirera manger de la chair* (Deutér., XII, 20); mais nous ne devons pas égorger par dureté ou par plaisir. On ne saurait pas non plus opposer à mon opinion cette autre question : « pourquoi Dieu prend il soin des individus humains, sans prendre le même soin de tout autre individu animal? » car celui qui ferait cette question pourrait aussi bien se demander : « pourquoi Dieu a-t-il accordé l'Intelligence à l'homme et ne l'a-t-il pas également accordée à toutes les autres espèces d'ani-

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Bâba Meçi'a*, fol. 32 *b*. Cf. *Schabbath*, fol. 154 *b*. L'auteur veut dire qu'il paraîtrait résulter de ce passage que Dieu a soin, non-seulement des espèces des animaux, mais aussi de chaque individu, puisqu'on ne peut pas tourmenter l'espèce, mais seulement l'individu.

(2) Nous ne saurions dire où l'auteur a vu que les anciens docteurs, en déclarant qu'il est défendu par la Loi de tourmenter les animaux, s'appuient sur le passage des Nombres. Dans les passages talmudiques que nous avons indiqués, les docteurs qui professent cette opinion invoquent un verset de l'Exode, chap. XXIII, *v*. 5, et un autre du Deutéronome, chap. XXII, *v*. 4, dans lesquels il est ordonné de soulager les animaux, même ceux d'un ennemi, qui succombent sous leur charge.

maux ? » Certes, on répondrait à cette dernière question, conformément à l'une des trois opinions précédentes : « Dieu l'a voulu ainsi, » ou « sa sagesse l'a exigé ainsi, » ou « la nature l'a exigé ainsi. » Mais les mêmes réponses, on pourra les faire à la première question.

Il faut que tu comprennes mon opinion à fond. Certes, je suis loin de croire qu'une chose quelconque puisse être inconnue à Dieu, ou de lui attribuer l'impuissance; mais je crois que la Providence dépend de l'Intelligence à laquelle elle est intimement liée. En effet, la Providence ne peut émaner que d'un être intelligent et particulièrement de celui qui est une Intelligence parfaite au suprême degré de perfection; d'où il s'ensuit que celui-là seul auquel il s'attache quelque chose de cet *épanchement* (de l'Intelligence divine) participera de la Providence suivant la mesure selon laquelle il participe de l'Intelligence (1). Telle est, selon moi, l'opinion qui s'accorde avec la raison (2) et avec les textes de la Loi. Quant aux opinions précédentes, elles admettent trop ou trop peu : c'est tantôt une exagération qui

(1) C'est-à-dire, l'homme seul, qui participe plus ou moins de l'intelligence divine, sera aussi plus ou moins l'objet de la Providence divine.—Aristote lui-même n'est pas éloigné d'admettre la Providence dans le sens exposé par Maïmonide. Dans un passage de l'*Éthique*, Aristote s'exprime en ces termes : « Celui qui agit selon l'intelligence et se met au service de celle-ci paraît être dans la meilleure situation et très-aimé de la Divinité; car s'il est vrai, comme cela semble, que les dieux ont quelque soin des choses humaines, il est rationnel qu'ils se réjouissent de la chose qui est la meilleure et la plus analogue à leur nature, c'est-à-dire de l'intelligence, et qu'ils récompensent ceux qui aiment et honorent cette chose et qui, ayant soin de ce qu'ils possèdent de plus cher, font ce qui est juste et honnête... Le sage par conséquent sera le plus heureux. » Voy. *Éthique à Nicomaque*, liv. X, fin du chap. IX : Ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι, κ. τ. λ.

(2) Le mot אלמעקול, que nous avons rendu ici par *raison*, signifie proprement l'*intelligible* (τὸ νοητόν) ou *ce qui est conçu par l'intelligence.*

aboutit à une véritable confusion (1), à nier l'intelligible et à contester le sensible (2); tantôt c'est une trop grande réserve (3) qui produit des croyances très-pernicieuses concernant la Divinité, détruit le bon ordre dans l'existence humaine (4), et efface toutes les qualités morales et intellectuelles de l'homme, et ici je veux parler de l'opinion de ceux qui refusent d'admettre la Providence pour les individus humains et qui mettent ceux-ci au niveau des individus des autres espèces d'animaux.

CHAPITRE XVIII.

Après avoir établi qu'entre toutes les espèces d'animaux l'espèce humaine est seule l'objet des soins particuliers de la Providence, voici ce que j'ai à ajouter : C'est une chose connue qu'il n'existe pas d'*espèce* en dehors de l'esprit, qu'au contraire l'*espèce* et les autres *universaux* sont des choses appartenant à

(1) Ibn-Tibbon ajoute le mot ושגעון, *et à la démence;* le texte arabe a seulement le mot אלאכתלאט, *confusion*, et de même Al-'Harizi : והתוספת הביא ערבוב גמור.

(2) Sur le sens du mot مكابرة, voy. tome I, p. 352, note 2. — L'auteur veut parler ici des Ascharites et des Mo'tazales qui sont allés trop loin en soutenant, contre le témoignage évident de la raison et des sens, que la Providence divine s'étend sur chaque être en particulier, fût-ce même l'insecte le plus infime.

(3) La racine فرط a à la IV[e] forme le sens de *dépasser la mesure*, *exagérer*, *faire trop*. La II[e] forme a le sens contraire : *faire trop peu*, *user de trop de circonspection ou de négligence.* Ibn-Tibbon rend ici le nom d'action تفريط par קצור וחסרון. Cf. le tome II, texte ar., fol. 84 *b*; trad. franç., p. 303. — L'auteur veut parler d'Aristote, qui accorde trop peu à la Providence divine et la renferme dans des limites trop étroites.

(4) C'est-à-dire, l'opinion d'Aristote renverse tout ordre moral dans la société humaine, en plaçant l'individu humain, comme la bête, en dehors des soins de la Providence.—Ibn-Tibbon a omis dans sa traduction le mot ונזר; Al-'Harizi traduit plus exactement : והפסד סדר מציאות הארם.

l'entendement, et que tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être *individuel*, ou un ensemble d'individus [1]. Cela étant connu, on saura aussi que l'*épanchement divin* que nous trouvons uni à l'espèce humaine, je veux dire l'intellect humain, est une chose qui n'a son existence que par les Intelligences individuelles, à savoir par ce qui s'est épanché (de l'Intelligence divine) sur Zeid, sur 'Amr, sur Khâled et sur Becr.

Cela étant ainsi, il s'ensuit, selon ce que j'ai dit dans le chapitre précédent, que plus un individu humain participe de cet épanchement en raison de sa matière (plus ou moins bien) prédisposée et de son exercice [2], et plus il sera protégé par la Providence, s'il est vrai, comme je l'ai dit, que la Providence dépend de l'Intelligence. La Providence divine ne veillera donc pas d'une manière égale sur tous les individus de l'espèce humaine; au contraire, elle les protégera plus les uns que les autres, à mesure que leur perfection humaine sera plus ou moins grande. De cette réflexion, il s'ensuit nécessairement que la Providence veillera avec un très-grand soin sur les prophètes et variera selon le rang que ceux-ci occupent dans la prophétie [3];

(1) Nous avons déjà fait observer ailleurs que la question qui s'agitait entre les nominalistes et les réalistes occupait aussi les penseurs arabes, et que Maïmonide, en vrai péripatéticien, se prononce sans réserve en faveur du nominalisme. Voy. le tome I, p. 185, note 2. — Maïmonide a pour but de montrer dans ce chapitre que l'espèce humaine n'ayant d'existence réelle que par les individus qui la composent, la Providence, qui dépend de l'intelligence divine épanchée sur les hommes, doit nécessairement s'étendre sur tous les individus humains.

(2) C'est-à-dire, plus un individu sera apte à recevoir l'émanation de l'intelligence divine, soit que la matière sera mieux disposée pour cela, soit parce qu'il s'y sera préparé par des études et des pratiques pieuses. Cf. le tome II, chap. XXXII, 2e et 3e opinion sur la prophétie; chap. XXXVI, p. 284-286.

(3) Littéralement : *que la Providence de Dieu sera très-grande à l'égard des prophètes et conforme à leurs degrés dans la prophétie.* Sur ces *degrés*, voy. le tome II, chap. XLV.

et de même, elle veillera sur les hommes supérieurs et les vertueux, selon leur degré de supériorité et de leur vertu ; car c'est tel degré de l'épanchement de l'Intelligence divine qui a fait parler les prophètes, qui a dirigé les actions des hommes vertueux, ou qui a perfectionné par la science les connaissances des hommes supérieurs. Quant aux hommes ignorants et pécheurs, étant privés de cet *épanchement*, ils se trouvent dans un état méprisable et sont mis au rang des autres espèces d'animaux : *Il est semblable aux bêtes privées de la parole* (Ps., XLIX, 13 et 21)[1] ; c'est pourquoi il a été considéré comme une chose légère de les tuer, et cela a été même ordonné pour le bien public[2]. Ce qui vient d'être dit est une des bases de la religion, je veux dire que celle-ci est basée sur ce principe[3], que la Providence veille sur chaque individu humain en particulier, selon son mérite.

Fixe ton attention sur la manière dont on s'exprime à l'égard de la Providence protégeant les situations des patriarches jusqu'aux moindres détails de leurs occupations et même de leurs biens, ainsi que sur les promesses qui leur furent faites au sujet de cette protection de la Providence. A Abraham il fut dit : *Je suis un bouclier pour toi* (Genèse, XV, 1) ; à Isaac : *Je serai avec toi et je te bénirai* (*ibid.*, XXVI, 3) ; à Jacob : *Je serai avec toi et je te garderai partout où tu iras* (*ibid.*, XXVIII, 15) ; au prince des prophètes : *C'est que je serai avec toi* (Exode, III, 12) ; à Josué : *Comme j'ai été avec Moïse, ainsi je serai avec toi* (Josué,

(1) Nous ne saurions dire dans quel sens Maïmonide entend le mot נדמו qu'on traduit généralement : *qui périssent*. Nous adoptons l'opinion de Raschi, qui dit que le verbe doit être pris dans le sens de דממה, *silence*.

(2) Voy. ce que l'auteur dit sur la sévérité recommandée à l'égard de certaines villes idolâtres, tome I, chap. LIV, p. 221-222.

(3) Littéralement : *et son édifice* (repose) *là-dessus, je veux dire sur ce que la Providence etc.* Tous les mss. arabes ont ועליה, avec le suffixe masculin, qui se rapporte au mot אלגרץ. La version d'Ibn-Tibbon porte ועליה, avec le suffixe féminin, se rapportant à פנה.

I, 5). Par toutes ces expressions on déclare que la Providence veillait sur eux selon la mesure de leur perfection. — Au sujet de la Providence veillant sur les hommes supérieurs et négligeant les ignorants, il est dit : *Il préserve les pas des hommes pieux, mais les impies périssent dans les ténèbres ; car ce n'est pas par la force que l'homme est puissant* (I Samuel, II, 8). Cela veut dire que, si certains individus sont préservés des malheurs, tandis que certains autres y tombent, ce n'est pas en raison de leurs forces corporelles et de leurs dispositions physiques : *car ce n'est pas par la force que l'homme est puissant;* mais c'est, au contraire, en raison de la perfection et de l'imperfection (morale), c'est-à-dire selon qu'ils s'approchent ou s'éloignent de Dieu. C'est pourquoi ceux qui sont près de lui jouissent d'une parfaite protection : *Il préserve les pas des hommes pieux*, tandis que ceux qui sont éloignés de lui se trouvent exposés à tous les coups du hasard, rien ne les protégeant contre les accidents, comme il arrive à celui qui marche dans les ténèbres et dont la perte est assurée. Il est dit encore au sujet de la Providence veillant sur les hommes supérieurs : *Il préserve tous ses membres* (Ps. XXXIV, 21) ; *les yeux de l'Éternel sont fixés sur les justes* (*ibid.*, *v.* 16); *lorsqu'il m'invoque, je l'exauce* (Ps. XCI, 15). Les textes qui traitent de ce sujet, je veux dire de la Providence veillant sur les individus humains, selon la mesure de leur perfection et de leur supériorité, sont trop nombreux pour pouvoir être énumérés. Les philosophes également ont parlé dans ce sens. Abou-Naçr (Al-Farâbi), dans l'introduction de son commentaire sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, s'exprime en ces termes : « Ceux qui possèdent la faculté de faire passer leurs âmes d'une qualité morale à une autre [1] sont, comme l'a dit Platon, ceux que la Providence divine protége le plus [2]. »

(1) C'est-à-dire, ceux qui savent faire successivement passer leurs âmes par tous les degrés des qualités morales ou des vertus, pour atteindre la vertu suprême.

(2) Schem-Tob s'étonne que Maïmonide cite ici Al-Farâbi au lieu de

Tu vois maintenant comment cette manière de raisonner nous a conduit à reconnaître la vérité de ce que tous les prophètes ont dit à cet égard, à savoir, que la Providence protége chaque individu en particulier, suivant la mesure de sa perfection, et comment cela est nécessaire au point de vue de la spéculation, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que la Providence dépend de l'Intelligence. Il ne conviendrait donc pas de professer l'opinion émise par quelques sectes philosophiques, à savoir, que la Providence existe pour l'*espèce* (humaine) et non pour les *individus;* car les individus seuls ayant une existence réelle en dehors de l'entendement (1), c'est à ces individus que s'attache l'intellect divin, et par conséquent la Providence aussi existe pour ces individus. Examine ce chapitre avec le plus grand soin; alors tous les principes fondamentaux de la religion te paraîtront parfaits et conformes (2) aux opinions spéculatives et philosophiques, les

citer Aristote lui-même, qui, dans un passage de l'*Éthique à Nicomaque* (voy. ci-dessus, p. 135, note 1), dit à peu près la même chose. La même remarque avait déjà été faite par Joseph, le père de Schem-Tob, qui, dans son commentsire sur l'*Éthique*, dit expressément à ce passsge que la négstion absolue de la Providence a été professée par Alexandre, mais non par Aristote, et que ce dernier su contraire professe à peu près la même opinion que Maïmonide : ובכלל הרעת החמישי אשר יחסו ר״מ ז״ל לעצמו בפרק י״ח ח״ג עם מה שביאר בפרק נ״א ח״ג מסכים עם מה שאמרו ארסטו הנה. Voy. ms. hébreu de la Bibl. impér., fonds de l'Oratoire, nº 121, fol. 366 *a* et *b*. — Cf. ci-dessus, p. 116, note 1.

(1) Voy. ci-dessus, p. 137, p. 1.

(2) Le verbe ותטאבק (وتُطابِقَ) se rapporte, comme תסלם, au sujet קואעד. Mot à mot, cette phrase doit se traduire ainsi : *Et par lui* (par ce chspitre) *tous les principes fondamentaux de la Loi seront pour toi sains et saufs, et ils seront conformes pour toi à des opinions spéculatives et philosophiques;* le mot ארא est le régime du verbe תטאבק, et on devrait écrire plus correctement אראא, à l'accusatif. C'est dans ce sens qu'a traduit Ibn-Tibbon ויאותו לך לדעות עיוניות פילוסופיות, où le verbe ויאותו se rapporte à פנות התורה. Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 130, considérant le mot ארא comme sujet du verbe ותטאבק, traduit : ויהיו נאותות לך דעות עיוניות פילוסופיות, « et les opinons spéculatives

invraisemblances disparaîtront, et tu auras une idée claire et vraie de la Providence.

Après avoir rapporté l'opinion des penseurs sur la Providence et sur la manière dont Dieu gouverne l'univers, je vais te résumer aussi l'opinion de notre communion sur l'*omniscience*, et ce que j'ai à dire moi-même à cet égard.

CHAPITRE XIX.

C'est indubitablement une *notion première* (1) que Dieu doit réunir en lui toutes les perfections, et que toutes les imperfections doivent être écartées de lui. C'est aussi à peu près une notion première que l'ignorance de quoi que ce soit est une imperfection, et que Dieu ne peut ignorer aucune chose. Mais ce qui a amené certains penseurs, comme je l'ai dit, à soutenir hardiment qu'il sait telle chose et ne sait pas telle autre, c'est qu'ils se sont imaginé que les conditions des individus humains manquent de bon ordre; et pourtant ces conditions, pour la plupart, ne sont pas seulement des conditions naturelles, mais dépendent en même temps de l'homme qui possède le libre arbitre et la réflexion (2).

et philosophiques te paraîtront convenables.» Au lieu de ותטאבק, quelques mss. ont ויטאבק, au masculin, se rapportant à אלפצל; selon cette leçon, il faudrait traduire : *et il* (ce chapitre) *te paraîtra conforme aux opinions etc.*

(1) Voy. le t. I, p. 128, note 3.

(2) Certains penseurs, dit l'auteur, ont conclu du manque de régularité, de bon ordre et de justice que nous remarquons souvent dans les conditions des hommes, que Dieu ne veille pas sur les destinées humaines (voy. ci-dessus, chap. XVI). Mais ils n'ont pas réfléchi que ces conditions ne naissent pas toujours naturellement et spontanément, et qu'elles sont le plus souvent l'œuvre de l'homme, doué du libre arbitre et de la réflexion; on ne peut donc pas y voir une preuve contre la justice absolue et l'omniscience de Dieu.

Déjà les prophètes ont dit que les ignorants, pour prouver que Dieu n'a point connaissance de nos actions, se fondent sur le bien-être et la tranquillité dont nous voyons jouir les méchants, ce qui peut faire croire à l'homme pieux que c'est sans aucune utilité qu'il s'applique au bien et qu'il supporte les peines que lui suscite l'opposition d'autrui (1). Mais un prophète (Asaph) nous dit qu'après avoir longtemps réfléchi sur ce sujet, il a compris qu'il faut envisager les choses par leur issue finale, et non par leur commencement. Voici comment il dépeint la série de ses réflexions : *Ils disent : Comment Dieu le saurait-il? Comment le Très-Haut en aurait-il connaissance? Voici ces méchants toujours heureux qui ont acquis de la fortune. C'est donc en vain que j'ai purifié mon cœur, que j'ai lavé mes mains avec pureté* (Ps. LXXIII, 11-13). Ensuite il dit : *Je méditais pour comprendre cela; ce fut à mes yeux une peine inutile, jusqu'à ce que j'eusse pénétré dans les sanctuaires de l'Éternel, que j'eusse contemplé la fin de ceux-là. Tu les as placés sur des voies glissantes, etc. Comme dans un instant ils ont été livrés à la dévastation! etc.* (*ibid.*, *v.* 16-19). Malachi fait précisément les mêmes réflexions : *Vous prononcez contre moi des paroles hardies, etc. C'est en vain, dites-vous, que l'on adore Dieu; quel est notre avantage d'avoir observé ce qu'il a prescrit, et d'avoir marché avec contrition devant l'Éternel? Et maintenant nous estimons heureux les impies, etc. Mais alors ceux qui craignent Dieu se parlent les uns aux autres, etc. Vous verrez à votre tour, etc.* (Malachi, III,

(1) C'est-à-dire, l'opposition des méchants qui cherchent à contrarier les efforts qu'il fait pour le bien. — Au lieu de אלגיר (الغَيْر), *d'autrui*, un de nos mss. porte : אלג̇ור (الجَوْر), *de la tyrannie*. Quoique cette dernière leçon soit peut-être préférable, nous avons cru devoir écrire אלגיר, comme l'ont presque tous les mss. et comme l'avait aussi le ms. d'Ibn-Tibbon, qui traduit : להתקומם זולתו לו. Al-'Harizi a omis les mots למקאומה̈ אלגיר לה; sa version porte : כי כוונתו לעשות טוב ומה שיסבל בו מן היגיעה אינו מועיל.

13-18). David aussi parle de cette opinion [1] répandue de son temps et qui avait nécessairement pour résultat l'injustice et la violence réciproque des hommes [2]. Il cherche à produire des arguments pour détruire cette opinion et pour établir que Dieu a connaissance de tout cela : *Ils tuent*, dit-il, *la veuve et l'étranger; ils assassinent les orphelins; et ils disent : l'Éternel ne le voit pas, le Dieu de Jacob n'y fait pas attention. Mais, ô vous les plus stupides du peuple, soyez donc attentifs! Insensés, quand deviendrez-vous intelligents? Celui qui a planté l'oreille n'entendrait-il pas? Celui qui a formé l'œil ne verrait-il pas?* (Ps. XCIV, 6-9).

Je vais t'expliquer le sens de cette dernière argumentation, après t'avoir d'abord montré combien ceux qui poursuivent de leurs attaques les paroles des prophètes ont peu compris ces paroles (de David). Il y a des années que quelques médecins, hommes d'esprit, de notre communion, m'exprimèrent leur étonnement de ces paroles de David. De son raisonnement, disaient-ils, il s'ensuivrait que celui qui a créé la bouche mange, que celui qui a créé les poumons pousse des cris, et il en serait de même des autres organes. Mais tu vas voir, ô lecteur de ce traité, combien ces personnes étaient loin de comprendre la portée de cette argumentation; écoute quel en est le sens : Il est clair que celui qui fabrique un instrument quelconque, s'il ne possédait pas l'idée de l'ouvrage que cet instrument doit servir à faire, se trouverait dans l'impossibilité de fabriquer un instrument à cet usage. Si, par exemple, le forgeron ne se formait pas une juste idée de la couture, il ne pourrait pas fabriquer l'aiguille sous une forme qui seule peut la faire servir à coudre, et il en est de même des autres instruments; car, comme cer-

(1) C'est-à-dire, de l'opinion pernicieuse qui conclut du bonheur des impies que Dieu ignore les choses humaines.

(2) Littéralement : *et de ce qu'elle avait nécessairement produit en fait d'injustice et de violence des hommes les uns contre les autres.* La version d'Ibn-Tibbon, ומה שחייב והביא בני אדם לחטוא וגו׳, manque à la fois de clarté et d'exactitude.

tains philosophes croyaient que Dieu ne perçoit pas les choses individuelles, qui sont des choses qu'on perçoit par les sens, tandis que Dieu ne perçoit pas par un sens, mais par une perception intelligible, il (David) argumente contre eux de l'existence des sens. Si, dit-il, la manière dont l'œil perçoit était pour Dieu un mystère qu'il fût incapable de connaître, comment aurait-il pu produire cet organe, destiné à la perception visuelle? Serait-ce le pur hasard qui aurait fait qu'il naquît une humeur limpide, et ensuite une autre humeur semblable, puis une membrane que le seul hasard aussi aurait perforée, et qu'enfin devant l'ouverture vînt se placer une membrane transparente et dure [1]? En somme, un homme intelligent peut-il s'imaginer que les humeurs, les membranes et les nerfs de l'œil, qui sont si sagement organisés [2] et dont l'ensemble a pour but cette action visuelle, soient un simple effet du hasard? Certes, non, et il y a là nécessairement une *intention* de la nature, comme l'ont déclaré tous les médecins et tous les philosophes. Or, la nature n'a ni intelligence, ni (par conséquent) faculté organisatrice [3], sur quoi les philosophes sont d'accord; mais cette organisation artistique [4] émane, selon l'opinion des philosophes, d'un principe intellectuel, et, selon nous, elle est l'œuvre

(1) Les deux humeurs dont il est ici question sont l'humeur *vitrée* et l'humeur *aqueuse*; par les deux membranes, l'auteur paraît désigner la *choroïde* et la *cornée transparente*. Il est à peine besoin d'ajouter que, par l'*ouverture*, l'auteur entend la pupille. Le mot ודונהא, qu'Ibn-Tibbon traduit par ותחתיה, ne signifie pas ici *au-dessous d'elle*, mais *en dehors d'elle*, ou *en outre*.

(2) Mot à mot : *qui ont la bonne organisation qu'on connaît.*

(3) Le mot تدبير, que nous croyons devoir traduire ici par *faculté organisatrice*, signifie proprement *gouvernement*, *régime*, *direction*. Cf. ce qui est dit ailleurs sur la *faculté directrice* (tome I, p. 363, et *ibid.*, note 5).

(4) Les mots אלתדביר אלמהני sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par ההנהגה הרומה למלאכת מחשבת. Cette paraphrase est critiquée par Ibn-Falaquéra, qui traduit : ההנהגה האומנית (*Moré ha-Moré*, Append., p. 157). Sur le sens du mot المهنى, cf. le tome II, p. 89, note 2.

d'un être intelligent qui a imprimé telles facultés à tout ce qui possède une faculté naturelle. Si donc cette Intelligence ne percevait pas l'objet en question et ne le connaissait pas, comment, dans ce cas, aurait-elle pu produire ou faire émaner d'elle une nature tendant vers un but qu'elle ne connaîtrait pas? C'est donc avec raison qu'il (David) appelle ces hommes *stupides* et *insensés*. Ensuite il expose que c'est là un défaut de notre perception. Dieu (dit-il), qui nous a donné cette Intelligence par laquelle nous percevons, tandis que notre incapacité de saisir son véritable être fait naître en nous ces doutes graves, Dieu connaît ce défaut qui existe en nous, et il ne faut pas tenir compte des attaques qui sont le résultat de la faiblesse de notre réflexion [1]: *Celui*, dit-il, *qui enseigne à l'homme la science*,

(1) C'est-à-dire, des attaques présomptueuses dirigées contre l'omniscience divine, comme le dit David : *Et ils disent : l'Éternel ne le voit pas; le Dieu de Jacob n'y fait pas attention.* L'auteur a pour but, dans cette phrase un peu compliquée et assez obscure, de commenter les paroles du psalmiste qui vont suivre. Selon lui, le poëte sacré veut dire que l'arrogance des impies, qui expriment des doutes si graves sur l'omniscience divine, n'a d'autre source que la défectuosité de notre perception, et que Dieu, qui nous a donné l'intelligence, connaît cette défectuosité contre laquelle elle aura à lutter; il ne faut donc tenir aucun compte de ces attaques arrogantes qui n'ont point pour base un raisonnement sérieux et qui émanent uniquement de notre incapacité de bien comprendre les choses divines.— L'obscurité de cette phrase a donné lieu à plusieurs variantes; nous donnons ici la leçon du ms. nº 63 du Supplément hébreu de la Bibliothèque impériale, d'accord avec le ms. nº 18 de Leyde, sauf quelques légères différences que nous mettons entre parenthèses : ואן אללה עז וגל אלדי והבנא הדא אלעקל אלדי בה נדרך ומן אגל קצורה ען אדראך חקיקתה תעאלי חדתת לה הדה אלשבהה (אלשבהאת .L) אלעטימה וקד (קד .L) עלם תעאלי הדה אלקצור מנא ואן פכרתהם הדה אלמקצרה לא תלתפת אלי מא אונבתה מן אלתהאפת. La version d'Al-'Harizi retrace cette même leçon : וכי הבורא ית' אשר נתן לנו השכל להשיג בו כל דבר ומפני קיצורו להשיג אמתת האל ית' אירע לנו (sic) זה השבוש הגדול וכבר ידע זה הבורא קיצור יבלתנו וכי מחשבתם זאת הקצרה לא תשית לב אל הסרה אשר דברה על הבורא. La leçon que nous avons

l'Éternel, sait que les pensées de l'homme ne sont que vanité (*ibid.*, v. 10-11).

Tout ce que j'avais pour but dans ce chapitre, c'était de montrer que c'est là une manière de voir très-ancienne, je veux parler de cette erreur des ignorants qui nient que Dieu ait connaissance (des choses humaines), parce que les conditions des individus humains, qui par leur nature sont dans la catégorie du possible, manquent de bon ordre : *Et les enfants d'Israël*, est-il dit, *imaginèrent contre l'Éternel des choses qui n'étaient pas convenables* (II Rois, XVII, 9). Dans le Midrasch (on dit à ce sujet) : « Que disaient-ils ? Cette colonne, disaient-ils, ne voit, ni n'entend, ni ne parle (1), » c'est-à-dire : ils s'imaginaient que Dieu ne connaît pas ces conditions (humaines) et qu'il n'adresse aux prophètes ni ordre, ni défense. La cause de tout cela, et ce qui, selon eux, en est une preuve, c'est que les conditions des individus humains ne sont pas comme chacun de nous croit qu'elles devraient être. Voyant donc que les choses ne se passaient pas à leur gré, ils disaient : *L'Éternel ne nous voit pas* (Ézéch., VIII, 12), et Sephania dit en parlant d'eux : *Ceux qui disent dans leur cœur, l'Éternel ne fait ni bien ni mal* (Seph., I, 12).

Quant à ce qu'il faut (réellement) penser de l'omniscience de Dieu, je te dirai mon opinion là-dessus, après t'avoir fait connaître les principes sur lesquels on est généralement d'accord, et qu'un homme intelligent ne peut contester en aucune façon.

adoptée est entièrement d'accord avec la version d'Ibn-Tibbon. Dans notre traduction, nous avons supprimé les deux ואין, pour rendre la phrase un peu moins embarrassée.

(1) C'est-à-dire, ils comparaient Dieu à une statue privée de sentiment. Nous avons vainement cherché ce passage dans les *Midraschîm* qui sont à notre disposition. Peut-être est-il tiré d'un Midrasch qui n'existe plus. Il est aussi cité par David Kimchi dans son commentaire sur le IIe livre des Rois et dans son Dictionnaire, à la racine חפה.

CHAPITRE XX.

Une chose sur laquelle on est d'accord, c'est qu'il ne peut survenir à Dieu aucune science nouvelle, de manière qu'il sache maintenant ce qu'il n'ait pas su auparavant (1). Il ne peut pas non plus, même selon l'opinion de ceux qui admettent les attributs, posséder des sciences multiples et nombreuses (2). Ceci étant démontré, nous disons, nous autres sectateurs de la Loi (3), que, par une science *unique*, il connaît les choses multiples et nombreuses, et que, par rapport à Dieu, la variété des choses sues n'implique point la variété de sciences, comme cela a lieu par rapport à nous. De même, nous disons que toutes ces choses nouvellement survenues, Dieu les savait avant qu'elles existassent, et il les a sues de toute éternité. Par conséquent, il ne lui est survenu aucune science nouvelle; car, quand il sait qu'un tel, qui n'existe pas maintenant, existera à telle époque et rentrera dans le néant après avoir existé un certain temps, sa science ne reçoit aucun accroissement lorsque cette personne arrive à l'existence ainsi qu'il le savait d'avance. Il n'est donc alors rien né qui lui fût inconnu; mais il est né quelque chose dont

(1) Supposer que Dieu puisse savoir maintenant ce qu'il ignorait auparavant, ce serait lui attribuer, non la perfection absolue, mais la perfectibilité, et croire qu'il puisse passer de la *puissance* à l'acte; c'est pourquoi il faut admettre que la science de Dieu est absolument parfaite, et qu'il ne saurait y survenir aucun changement. Voy. tome I, chap. LV, p. 225.

(2) La science de Dieu, étant identique avec son essence, doit être *une* comme cette dernière et ne saurait être multiple; c'est ce que ne sauraient contester ceux-là même qui admettent dans Dieu, outre la science, divers autres *attributs essentiels*. Voy. le tome I, chap. L et LIII.

(3) C'est-à-dire, nous autres croyants qui paraissons contredire ces deux propositions en admettant que Dieu connaît les choses individuelles, qui sont et multiples et accidentelles.

la naissance future lui était connue de toute éternité, telle qu'elle s'est réalisée.

Mais, de cette croyance (peut-on objecter), il s'ensuivrait que la science (divine) a pour objet même les choses qui n'existent pas, et qu'elle embrasse l'infini (1). Et c'est là ce que nous croyons en effet. Nous soutenons qu'il n'est point impossible que la science de Dieu ait pour objet les choses qui n'existent pas encore, mais dont il sait d'avance la future existence et qu'il est capable de faire naître; seulement ce qui n'existe jamais, c'est là ce qui est à l'égard de la science de Dieu le non-être absolu que cette science ne peut avoir pour objet, de même que notre science à nous ne peut avoir pour objet ce qui pour nous n'a pas d'existence (2). Mais ce qui est une difficulté (réelle), c'est d'admettre qu'elle (la science divine) embrasse l'infini. Certains penseurs ont eu recours à cette assertion : que, dans un certain sens, la science divine s'attache à l'*espèce* et s'étend par là sur tous les individus de l'espèce (3); telle est l'opinion à laquelle

(1) L'auteur fait ici aux croyants l'objection suivante : De ce que nous venons de dire, il s'ensuivrait deux thèses repoussées par les philosophes : 1° que la science divine a pour objet le non-être, puisqu'elle connaît ce qui n'existe pas encore ; 2° qu'elle embrasse l'infini, puisque les individus qui n'existent pas encore, mais qui existeront dans l'avenir, sont infinis. — Tous les mss. arabes ont אלאעדאם, au pluriel, *les non-êtres*, les choses non-existantes. Ibn-Tibbon a ההעדר, au singulier, ce qui est inexact.

(2) En d'autres termes : ce que la science divine ne peut avoir pour objet, c'est le non-être absolu qui n'existe jamais, de même que notre science humaine ne peut avoir pour objet ce qui présentement n'a pas d'existence.

(3) C'est-à-dire, certains penseurs, pour échapper à la difficulté qui vient d'être signalée, ont prétendu que la science divine n'a réellement pour objet direct que les *espèces*, qui sont *finies*, mais qu'en connaissant les espèces, elle connaît indirectement par là tous les individus, passés, présents et futurs, renfermés dans chaque espèce.—Les mots במעני מא, *dans un certain sens*, se rapportent, selon moi, à tout l'ensemble de la phrase, et non pas seulement, comme on pourrait le croire, au verbe

tous les théologiens ont été forcément amenés par la spéculation [1]. Cependant, les philosophes ont soutenu d'une manière absolue que la science divine ne peut avoir pour objet le non-être, et qu'aucune science ne peut embrasser l'infini; or (disaient-ils), comme il ne peut survenir à Dieu aucune science nouvelle, il est inadmissible qu'il apprenne aucune des choses nouvellement survenues, et, par conséquent, il ne sait que les choses stables et invariables [2]. A quelques-uns d'entre eux, il a surgi un autre doute : lors même, disaient-ils, qu'il ne connaîtrait que les choses stables, sa science serait multiple; car la multitude des choses sues implique la multiplicité des sciences, chaque chose sue supposant une science spéciale. Par conséquent (concluaient-ils), il ne connaît que sa propre essence [3].

ויסתרסל; je crois que l'auteur fait allusion à ceux des Motécallemin qui, dans un certain sens, reconnaissaient à l'*espèce*, comme à tous les *universaux*, une existence réelle en dehors de l'entendement. Voy. le t. I, p. 185, et *ibid.*, note 2.

(1) Le mot מתשרע, que nous traduisons par *théologiens*, désigne, comme אהל אלשריעה, les docteurs des trois religions monothéistes. Cf. tome I, p. 68, note 3.

(2) C'est-à-dire, il ne connaît que ce qui est relatif au monde supérieur, et, dans le monde sublunaire, sa science embrasse les genres et les espèces, mais non les individus. Cf. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 319.

(3) L'auteur montre comment l'on est arrivé successivement à résumer toute la science de Dieu dans la science qu'il a de son essence. En somme, l'auteur distingue trois opinions sur la science divine : 1° celle qui admet que Dieu embrasse par une science *unique* les choses variées et les choses qui surviennent chaque jour, de sorte qu'il n'y a dans sa science ni multiplicité, ni changement; mais d'après cette opinion, qui est celle des croyants, la science de Dieu embrasserait l'infini et le non-être. Pour éviter cette difficulté, on a soutenu 2° que la science divine ne s'étend directement que sur les choses stables, c'est-à-dire sur les individus du monde supérieur et sur les genres et les espèces du monde sublunaire. Mais d'autres ont objecté avec raison que cette opinion n'exclurait pas la multiplicité de la science divine, et ils sont arrivés forcément à soutenir 3° que Dieu ne connaît que sa propre essence, et

Pour ma part, je pense que la cause de tous ces embarras, c'est qu'on a établi un rapport entre notre science et celle de Dieu, de sorte que chaque parti, considérant tout ce qui est impossible pour notre science à nous, s'est imaginé qu'il en est nécessairement de même (1) pour la science divine, ou du moins a trouvé là des difficultés. En somme, il faut sur ce point blâmer les philosophes bien plus encore que tout autre parti ; car ce sont eux qui ont démontré que, dans l'essence de Dieu, il n'y a point de multiplicité, que Dieu n'a pas d'attribut en dehors de son essence, et qu'au contraire sa science et son essence sont une seule et même chose. Ce sont eux aussi qui ont démontré que nos intelligences sont incapables de saisir son essence dans toute sa réalité, comme nous l'avons exposé ; comment donc alors peuvent-ils avoir la prétention de comprendre sa science, puisque celle-ci n'est point une chose en dehors de son essence ? Quand nous disons que nos intelligences sont incapables de comprendre son essence, ne disons-nous pas par là même qu'elles sont incapables de comprendre comment il a connaissance des choses (2) En effet, cette connaissance n'est pas de la même espèce que

que c'est dans la contemplation de lui-même qu'il contemple les choses dont il est la cause première. On trouve de plus amples détails sur ces différentes opinions dans la *Destruction de la Destruction* d'Averrhoès, disputat. XIII.

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il y a ici une faute grave ; au lieu de מיוחד il faut écrire מחויב, comme l'ont les mss. de cette version.

(2) Littéralement : *Au contraire, cette même incapacité qu'ont nos intelligences de comprendre son essence est aussi l'incapacité de comprendre la connaissance des choses telles qu'elles sont.*—Tous nos mss. arabes portent כיף הי, et le pronom הי ne peut se rapporter qu'à אלאשיא, *les choses* ; de sorte qu'il faudrait dire en hébreu איך הם. Cependant, les éditions et les mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont איך היא, et ici le pronom היא ne peut se rapporter qu'à ידיעתו, *sa connaissance*. C'est probablement le pronom arabe הי qui a fait commettre au traducteur une faute d'inadvertance. C'est par une semblable inadvertance qu'un peu plus loin Ibn-Tibbon a mis au féminin tous les pronoms et verbes se rapportant au mot masculin עצם, traduction du mot féminin ذات, *essence*.

la nôtre, pour que nous puissions en juger par analogie. C'est au contraire une chose totalement différente; et de même qu'il y a là une essence, d'une existence nécessaire, essence dont, selon l'opinion des philosophes, tous les êtres sont émanés par nécessité, ou qui, selon notre opinion, a produit du néant tout ce qui est en dehors d'elle, de même, nous disons que cette essence perçoit tout ce qui est en dehors d'elle, et que rien de ce qui existe (1) ne lui est inconnu, mais qu'il n'y a rien de commun entre notre science et la sienne, comme il n'y a non plus rien de commun entre notre essence et la sienne. Ce n'est que l'homonymie du mot *science* qui a donné lieu à l'erreur; car il n'y a là que communauté de noms, tandis que pour le sens réel il y a complète divergence. C'est donc là ce qui a conduit à l'absurde, parce qu'on s'est imaginé que tout ce qui compète à notre science, compète aussi à celle de Dieu (2).

Ce qui, pour moi, résulte également des textes de la Loi, c'est que, lorsque Dieu sait qu'un être *possible* quelconque arrivera à l'existence, cela ne fait nullement sortir cet être possible de la nature du possible; au contraire, il conserve cette nature, et la connaissance (anticipée) de ce qui naîtra des choses possibles n'exige pas nécessairement qu'elles se réalisent ensuite de l'une des deux manières possibles (3). C'est là aussi un des principes fondamentaux de la loi de Moïse, sur lequel il n'y a ni

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont שהמציאה, et les mss. שהמציא. Al-'Harizi traduit plus exactement מכל מה שימצא, car le verbe arabe doit se prononcer يوجَد à l'aoriste passif.

(2) C'est-à-dire, comme on s'est imaginé que la science de Dieu et la nôtre, ayant le même nom, ont aussi le même caractère, il en est résulté qu'on n'a pu mettre d'accord la multiplicité et la variabilité des objets de la science avec l'unité absolue et l'immutabilité de Dieu.

(3) Ainsi, par exemple, l'homme ayant le libre arbitre peut choisir la bonne voie ou la mauvaise; Dieu sait d'avance laquelle des deux voies il choisira, mais cela ne l'empêche nullement de conserver sa liberté de choisir.



doute ni division d'opinions (1). S'il n'en était pas ainsi, on n'aurait pas dit (2) : *Tu feras une balustrade autour de ton toit, etc.* (Deutér., XXII, 8), et de même : *De peur qu'il ne meure à la guerre et qu'un autre ne l'épouse* (*ibid.*, XX, 7). Toute la législation sacrée, ce qu'elle ordonne et ce qu'elle défend, suppose ce principe, à savoir, que la prescience divine ne fait pas sortir le possible de sa nature ; mais pour nos faibles intelligences, c'est très-difficile à comprendre.

Regarde maintenant en combien de points, selon les sectateurs de la Loi, la science de Dieu diffère de la nôtre : 1° En ce que cette science, qui est une, embrasse une multitude d'objets de différentes espèces. 2° En ce qu'elle s'attache à ce qui n'existe pas encore. 3° En ce qu'elle s'attache à ce qui est infini. 4° En ce qu'elle ne subit pas de changement par la perception des choses nouvellement survenues ; et pourtant il pourrait sembler que savoir qu'une chose existera n'est pas la même chose que de savoir qu'elle est déjà arrivée à l'existence, car il y aurait dans ce dernier cas cette circonstance en plus, que ce qui n'était qu'en puissance aurait passé à l'acte (3). 5° En ce que, selon l'opinion de notre Loi, la prescience divine n'opte (4) pas pour l'un des

(1) Le mot مُرِيَّة paraît être une contraction de مُرَائِيَة, *ce qui semble, opinion, chose douteuse.* Ibn-Tibbon n'a pas rendu ce mot à cause de sa synonymie avec شك, et il l'a remplacé par כלל, *point du tout.*

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : ולזה אמר ; les mss. ont conformément au texte arabe : ולולי זה לא אמר. — Les deux passages du Deutéronome qui sont cités ici prouvent que la Loi fait parler Dieu d'une manière dubitative et que la prescience divine n'exclut pas l'idée du possible.

(3) Il pourrait sembler, dit l'auteur, que la science des choses à venir ne soit qu'une science de ce qui est *en puissance*, tandis que celle des choses passées ou présentes est une science de ce qui est *en acte*, et que, par conséquent, cette dernière soit quelque chose de plus que la première, de sorte qu'il y aurait ici un changement de science.

(4) Le verbe خلص, qui signifie proprement *rendre pur*, paraît avoir ici le sens de *rendre une chose indépendante d'une autre, opter, décider*

deux cas possibles, bien que Dieu sache d'une manière précise lequel des deux cas arrivera [1]. — Je voudrais savoir en quoi, même d'après l'opinion de ceux qui considèrent la science (divine) comme un attribut ajouté (à l'essence de Dieu), notre science ressemble à la sienne ! Y a-t-il ici autre chose qu'une simple communauté de noms ? Mais certainement, d'après notre opinion à nous, qui disons que sa science n'est point une chose ajoutée à son essence, il faut qu'il y ait entre sa science et la nôtre une différence substantielle, comme celle qui existe entre la substance du ciel et celle de la terre. C'est aussi ce que les prophètes ont dit clairement : *Mes pensées ne sont pas les vôtres, vos voies ne sont pas les miennes, dit l'Éternel; car, comme les cieux sont élevés au-dessus de la terre, ainsi mes voies sont élevées au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées* (Isaïe, LV, 8-9).

En somme, voici comment je résume ma pensée : De même que, sans comprendre la véritable essence de Dieu, nous savons pourtant que son être est l'être le plus parfait, qu'il n'est affecté, en aucune façon, d'imperfection, ni de changement, ni de passion, de même, sans comprendre ce que sa science est en réalité, puisqu'elle est son essence, nous savons pourtant qu'il ne peut pas tantôt savoir et tantôt ignorer; je veux dire qu'il ne peut lui survenir aucune science nouvelle, que sa science ne peut avoir ni multiplicité ni fin, qu'aucune des choses qui exi-

d'une chose. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le verbe התחבר est une faute d'impression; il faut lire חבּר, à la forme active, comme l'ont les mss.

(1) Ainsi que l'auteur l'a déjà dit plus haut, quoique Dieu sache d'avance laquelle de deux choses, toutes deux possibles, arrivera à l'existence, cela n'empêche pas les deux choses de conserver la nature du possible. Mais dès que nous autres nous savons avec certitude que telle chose arrivera, cette chose ne peut plus être dans la catégorie du *possible;* car il faut qu'elle soit *nécessaire* pour que nous puissions être sûrs d'avance qu'elle se réalisera. Il y a donc là encore une différence entre la science de Dieu et la nôtre.

stent ne peut lui être inconnue, et que la connaissance qu'il a de ces choses laisse intacte leur nature, le possible conservant la nature de *possibilité*. Si dans l'ensemble de ces propositions il y en a qui paraissent impliquer contradiction, c'est parce que nous en jugeons par notre science à nous, qui n'a rien de commun avec la science de Dieu, si ce n'est le nom. De même, le mot *intention* s'applique, par simple homonymie, à ce que nous avons en vue, nous autres, et à ce que Dieu est dit avoir en vue. De même, enfin, le mot *providence* (1) se dit par homonymie de ce dont nous nous préoccupons, nous autres, et de ce dont Dieu est dit se préoccuper. La vérité est, par conséquent, que la *science*, l'*intention* et la *providence*, attribuées à nous, n'ont pas le même sens que lorsqu'elles sont attribuées à Dieu. C'est donc lorsqu'on prend dans un seul et même sens les deux *providences*, les deux *sciences* ou les deux *intentions*, qu'arrivent les difficultés et que naissent les doutes dont nous avons parlé (2) ; mais lorsqu'on sait que tout ce qui est attribué à nous diffère de ce qui est attribué à Dieu, la vérité devient manifeste. La différence qu'il y a entre ces choses attribuées à Dieu et les mêmes choses attribuées à nous a été clairement énoncée par ces paroles : *Vos voies ne sont pas les miennes*, comme nous l'avons dit précédemment.

(1) Il faut se rappeler que le mot عناية vient de la racine عنى, qui, à la 1re et à la VIIIe forme (اعتنى), signifie *avoir soin* ou *souci d'une chose, se préoccuper ;* le substantif عناية s'applique donc, comme le mot grec πρόνοια et le mot latin *providentia*, aussi bien à la Providence divine qu'à la prévoyance humaine, et c'est dans ce sens plus étendu que nous employons ici le mot français *providence*, faute de trouver un autre mot qui rende exactement le terme arabe.

(2) Tous les mss. arabes ont : נֿאת אלאשכאלאת וחדתֿת אלשכוך אלמדֿכורה ; Al-'Harizi traduit : יבואו השיבושים וירבו הספיקות הנזכרות. Ibn-Tibbon, qui prend ordinairement le mot אֶשכאל comme synonyme de שך, *doute*, a seulement : יבואו הספיקות הנזכרות.

CHAPITRE XXI.

Il y a une grande différence entre la connaissance que l'artiste possède de l'œuvre qu'il a produite et celle qu'un autre possède de cette même œuvre. En effet, si l'œuvre a été exécutée conformément à la science de l'artiste (1), alors celui-ci, en exécutant son œuvre, n'a fait que suivre sa science (2); mais pour tout autre qui contemple cette œuvre et en acquiert une connaissance parfaite, la science suit l'œuvre (3). Ainsi, par exemple, l'artiste qui a fait cette boîte, dans laquelle, par l'écoulement de l'eau, se meuvent des poids, de manière à indiquer les heures qui

(1) C'est-à-dire, si elle a été exécutée telle que la science de l'artiste l'avait conçue d'avance. — Au lieu de אן צנע, trois mss. de la Bibliothèque bodléienne portent : אנצנע, de sorte qu'il faudrait traduire : *en effet, l'œuvre a été exécutée conformément à la science de l'artiste; celui-ci donc etc.* Nous avons suivi la leçon de la plupart des mss., qui est aussi celle des deux traducteurs; Ibn-Tibbon a : והוא שהדבר העשוי אם נעשה נאות לידיעת עושהו. Al-'Harizi : כי הדבר העשוי כשיֵעָשה על כוונת דעת עושהו.

(2) C'est-à-dire, il n'a fait que réaliser une œuvre qui existait dans son idée et dont il avait d'avance une connaissance parfaite. Les mss. arabes offrent dans cette phrase plusieurs variantes. La leçon que nous avons adoptée est celle de la plupart des mss., sauf le mot תאבעא qui est écrit תאבע; cette leçon signifie mot à mot : *alors son artiste n'a fait la chose qu'il a faite qu'en suivant sa science.* Le ms. de Leyde (nº 221) porte : אנמא צנעה מא צנעה תאבעה לעלמה (c.-à-d. صَنْعَةُ مَا صَنَعَهُ تَابِعَةٌ). C'est cette leçon que paraissent exprimer les deux traducteurs; la version d'Ibn-Tibbon porte (dans les mss.) : יהיה מעשה עושהו אם כן למה שעשה נמשך לידיעתו, où le mot נמשך est l'adjectif de מעשה; Al-'Harizi traduit : לא עשהו אלא במעשה נמשך אחרי מדע (l. מדעו).

(3) C'est-à-dire, il a puisé dans l'œuvre même la science qu'il en possède; l'œuvre agit donc sur lui et produit la science, tandis que *chez* l'artiste la science produit l'œuvre. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, וידיעתו est une faute; il faut lire, selon les mss., וידעוהו.

sont passées du jour ou de la nuit, connaît et comprend parfaitement toute la quantité d'eau qui doit s'écouler, le changement de position de cet écoulement, chaque fil qui est tiré et chaque boule [1] qui descend. S'il connaît tous ces mouvements, ce n'est pas parce qu'il considère les mouvements qui arrivent en ce moment; c'est le contraire qui a lieu, car les mouvements qui ont lieu en ce moment n'arrivent que conformément à sa science. Mais il n'en est pas de même pour celui qui contemple cette machine; car celui-ci, à chaque mouvement qu'il voit, acquiert une connaissance nouvelle, et ses connaissances ne cessent de s'accroître et de se renouveler successivement par l'observation, jusqu'à ce qu'il acquière par là la connaissance de toute la machine. Si tu supposais les mouvements de cette machine infinis, l'observateur ne pourrait jamais en acquérir une connaissance parfaite. Il est impossible aussi que l'observateur connaisse aucun de ces mouvements avant qu'il ait lieu; car ce qu'il sait, il ne le sait que par suite de ce qui survient.

Il en est de même de l'ensemble de l'univers et de son rapport

(1) Le mot בנדקה̈ (بندقة) signifie *globule* ou *noisette*. Ce mot désigne probablement ici de petites boules de la grosseur d'une noisette; c'est dans le même sens qu'Ibn-Tibbon a employé ici le mot לוזה. Al-'Harizi a : וכל אבן נופלת, *chaque pierre qui tombe*. — J'ai traduit littéralement ce que l'auteur dit de cette machine, évidemment une *clepsydre* perfectionnée, comme en avaient les Arabes du moyen âge; mais j'avoue ne pouvoir donner de détails exacts sur cette machine, qui d'ailleurs aurait besoin d'être expliquée par un dessin. Les boules qui descendaient en entraînant des fils auxquels elles étaient attachées sonnaient probablement les heures en tombant sur une plaque de métal. On nous assure du moins qu'un pareil mécanisme existait dans la clepsydre que le khalife Haroun-al-Raschid envoya à Charlemagne avec d'autres objets précieux : « ... nec non et horologium ex aurichalco arte mechanica mirifice compositum : in quo XII horarum cursus ad clepsydram vertebatur, cum totidem æreis pilulis, quæ ad completionem horarum decidebant et casu suo subjectum sibi cymbalum tinnire faciebant. » Voy. *Annales Francorum*, ad an. 806 (ap. Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules*, Paris, in-fol., 1744, t. V, p. 56).

à notre science et à celle de Dieu. En effet, ce que nous savons, nous autres, nous ne le savons que par suite de la contemplation des êtres ; c'est pourquoi notre science ne s'étend ni sur les choses futures, ni sur ce qui est infini ; mais nos connaissances se renouvellent et se multiplient selon les choses dont nous acquérons la connaissance. Il n'en est pas de même de Dieu, je veux dire que ce n'est pas des choses que lui vient la connaissance qu'il en a, de sorte qu'il y aurait là multiplicité et renouvellement (de sciences) ; au contraire, ces choses dépendent de sa science, qui les a précédées et les a établies telles qu'elles sont, soit êtres *séparés*, soit individus matériels et permanents, soit êtres matériels, individuellement variables, mais qui (dans leur ensemble) suivent un ordre impérissable et inaltérable (1). Pour Dieu donc, il n'y a pas de science multiple, et il ne peut survenir rien de nouveau dans sa science, qui est inaltérable (2) ; car, en connaissant toute la réalité de son essence inaltérable, il connaît par là même tout ce qui doit nécessairement résulter de ses actions (3). Faire des efforts pour comprendre comment cela se

(1) Ce sont là les trois espèces d'êtres, dont, selon l'auteur, se compose l'univers (voy. tome II, chap. x, p. 91) : les êtres *séparés* sont les Intelligences des sphères (cf. *ibid.*, p. 31, note 2) ; les individus matériels et permanents sont les sphères et les astres, qui ont une matière éthérée ; enfin les êtres matériels individuellement variables sont les êtres sublunaires dont les individus périssent, mais dont les genres et les espèces sont immuables.

(2) Littéralement : *c'est pourquoi il n'y a pour Dieu ni multiplicité de sciences, ni renouvellement ou changement de science.*

(3) C'est de la même manière que s'exprime Ibn-Roschd sur la différence qu'il y a entre la science divine et la science humaine. Voy. *Destruction de la Destruction*, à la fin de la disputat. XIII ; nous citons la version hébraïque : וזה שקר אצל הפילוסופים שיהיה מדעו על הקש מדענו לפי שמדענו עלול מהנמצאות ומדעו עלה להם .... ובכלל הנה כבר קדם שהענין במדע הראשון מקביל הענין במדע האדם ר״ל שמדעו הוא הפועל לנמצאות לא שתהיינה הנמצאות פועלות מדעו ית׳ « Il est faux, selon les philosophes, que la science de Dieu soit analogue à notre science, car notre science est *causée* par les êtres, tandis que la science

fait, ce serait comme si nous faisions des efforts pour que nous soyons *lui* (Dieu) et pour que notre perception soit la sienne (1). Ainsi donc, celui qui cherche sincèrement la vérité, doit croire que rien absolument n'est inconnu à Dieu, et qu'au contraire, tout est manifeste pour sa science, qui est son essence, mais qu'il nous est absolument impossible de connaître ce genre de perception (2). Si nous savions nous en rendre compte, nous possèderions nous-mêmes l'intelligence qui donne ce genre de perception (3); mais c'est là une chose qu'aucun être, hormis Dieu, ne possède, et qui est elle-même l'essence divine. Il faut te bien pénétrer de cela; car j'affirme que c'est là une pensée très-profonde et une opinion vraie, dans laquelle, si on l'approfondit, on ne trouvera ni erreur ni fausse apparence, (opinion) qui n'offre

divine est leur *cause*.... En somme, comme nous l'avons déjà dit, la science de l'être premier a un sens directement opposé à celui de la science de l'homme; je veux dire que c'est la science divine qui est la cause efficiente des êtres, et que ce ne sont pas les êtres qui sont les causes efficientes de la science divine. » — Mais, au point de vue des philosophes, il reste là une difficulté en ce que la science divine, étant l'unité absolue, ne saurait être mise en rapport avec le multiple. Ibn-Sinâ a prétendu résoudre cette difficulté par diverses hypothèses, rejetées par Ibn-Roschd, qui, de son côté, refuse d'admettre que la science divine s'étende sur les choses particulières et accidentelles. (Voy. mes *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 360-362). Maïmonide s'arrête sagement devant ce problème insoluble, et se borne à établir que nous sommes incapables de nous former une idée de la science divine, identique avec l'essence même de Dieu, qui est inaccessible à nos intelligences.

(1) C'est-à-dire, pour que notre essence soit l'essence divine et notre perception la perception divine.—Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot השתכלנו est une faute d'impression; il faut lire השתדלנו.

(2) C'est-à-dire, de comprendre de quelle manière Dieu perçoit les choses.

(3) Littéralement: *par laquelle on peut avoir cette perception*. Le sens est: Si nous pouvions comprendre de quelle manière Dieu perçoit les choses, alors nous possèderions nous-mêmes cette intelligence divine par laquelle Dieu a ce genre de perception.

aucune invraisemblance, et par laquelle on n'attribue à Dieu aucune imperfection.

Certes, ces questions sublimes et graves ne sauraient aucunement être l'objet d'une démonstration, ni selon l'opinion que nous professons, nous autres sectateurs de la Loi, ni selon l'opinion des philosophes, quelque divisés qu'ils soient d'ailleurs sur le problème (qui nous occupe). Pour tous les sujets donc qui ne sont pas susceptibles d'être démontrés, il faut suivre la méthode que nous avons suivie pour le problème dont il s'agit, je veux parler du problème de l'omniscience de Dieu [1]. Comprends bien cela.

CHAPITRE XXII.

L'histoire de Job, si étrange et si étonnante [2], se rapporte au sujet dont nous nous occupons; je veux dire qu'elle est une parabole qui a pour but d'exposer les opinions des hommes sur la Providence. Tu sais que certains docteurs disent expressément : « Job n'a jamais existé, et ce n'est là qu'une parabole [3]. » Ceux-là même qui croient qu'il a existé et que c'est une histoire qui est (réellement) arrivée, ne savent lui [4] assigner ni temps ni lieu. Quelques docteurs disent qu'il exista du temps des pa-

(1) Mot à mot : *du problème de la connaissance que Dieu a de ce qui est en dehors de lui.*

(2) L'auteur appelle cette histoire *étrange* et *étonnante*, parce qu'elle nous présente un homme pieux condamné, sans aucune raison apparente, aux plus affreuses souffrances, et qu'elle parait incompréhensible au lecteur superficiel qui n'en pénètre pas le mystère. — Les deux versions hébraïques n'ont pour les deux adjectifs que le seul mot הנפלא.

(3) Voy. Talmud de Babylone, *Baba Bathra*, fol. 15 *a*, où se trouvent aussi les différentes opinions sur les diverses époques que d'autres docteurs assignent à Job.

(4) Le mot לה, *à lui*, qu'ont tous les mss. arabes, ne peut se rapporter grammaticalement qu'à Job.

triarches; d'autres disent, du temps de Moïse; d'autres encore, du temps de David; d'autres enfin disent qu'il fut de ceux qui revinrent de Babylone. Mais tout cela ne fait que confirmer l'opinion de ceux qui disent qu'il n'a jamais existé. En somme, qu'il ait existé ou non, toujours est-il que tous les lecteurs ont été jetés dans la perplexité par son histoire telle qu'elle nous est racontée [1]; de sorte qu'on a objecté contre la science et la Providence de Dieu ce que j'ai déjà mentionné [2], à savoir, que l'homme vertueux et parfait, plein de probité dans ses actions, et qui a le plus grand soin d'éviter les péchés, est pourtant frappé, coup sur coup, de grands malheurs, dans sa fortune, dans ses enfants et dans sa personne, sans l'avoir mérité par un péché quelconque. Selon les deux opinions encore, que Job ait existé ou non, le prologue du livre, je veux dire le discours de Satan, les paroles que Dieu adresse à Satan, Job livré au pouvoir de ce dernier, tout cela (dis-je), pour tout homme intelligent, est indubitablement une parabole. Cependant ce n'est pas là une parabole comme il y en a tant, mais une parabole à laquelle se rattachent des pensées profondes, *des choses qui forment le mystère de l'univers* [3], et qui sert à éclaircir de grandes obscurités et à manifester les plus hautes vérités [4]. Je vais t'en dire tout

(1) Les mots פי מהל קצ̇יתה אלמוגודה signifient mot à mot : *de tali ejus casu qui existit;* l'auteur veut dire que son histoire vraie ou fausse, qui dans tous les cas existe devant nous, a troublé l'esprit des lecteurs. Au lieu de קציתה, *son aventure* (casus, eventus), plusieurs mss. ont קצתה, *son histoire.*

(2) L'auteur veut parler des doutes que, par la raison qu'il va dire, on a exprimés sur l'omniscience de Dieu et sur la Providence. Voy. ci-dessus, chap. XVI.

(3) Ces derniers mots sont empruntés au Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 13 *a*, où ils se rapportent à la vision d'Ézéchiel.

(4) Mot à mot : *des vérités qui n'ont pas de terme après elles*, c'est-à-dire qui sont elles-mêmes le dernier terme de la vérité. Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire selon les mss. אמתות, *vérités*, au lieu du mot העלומות, *mystères*, qu'ont les éditions; Al-'Harizi traduit littéralement : ונודע מהם אמתות שאין תכלית אחריהם.

ce qui peut se dire [1], et je rapporterai les paroles des docteurs qui ont éveillé mon attention sur tout ce que j'ai pu comprendre de cette importante parabole.

La première chose qui doit fixer ton attention, ce sont les mots : *Il y avait dans le pays de* 'Ouç (Hus) *un homme* (Job, I. 1), où l'on se sert d'un homonyme, qui est *Ouç* (עוץ); car c'est à la fois un nom d'homme : *son premier-né Ouç* (Genèse, XXII, 21), et l'impératif d'un verbe (exprimant l'idée de) *réfléchir*, *méditer*, par exemple עוצו עצה, *prenez conseil* (Isaïe, VIII, 10). C'est donc comme si l'on disait : Médite sur cette parabole [2], réfléchis-y, cherche à en pénétrer le sens, et vois quelle est l'opinion vraie [3]. Ensuite on raconte que les *fils de Dieu* (les anges) vinrent se présenter devant l'Éternel, et que Satan se présenta au milieu d'eux [4]. On ne dit pas « les fils de Dieu et Satan vinrent se présenter devant l'Éternel, » de sorte que tous se seraient trouvés là au même titre [5]; mais on s'ex-

(1) C'est-à-dire, selon le commentateur Schem-Tob : ce que je pourrai en dire sans me prononcer clairement sur des mystères qu'il n'est pas permis de révéler.

(2) Sur le sens du verbe הדבּר, voy. le tome II, p. 250, note 3. Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de בזאת העצה, les mss. ont, conformément au texte arabe : בזה המשל; de même Al-'Harizi : השב לבך לזה המשל.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont le pluriel, *quelles sont les opinions vraies;* les mss. ont conformément à l'arabe : וראה הדעת האמיתית מה היא. Sur l'impératif ארי, forme incorrecte, voy. tome I, p. 19, note 2.

(4) Mot à mot : *dans leur foule et dans leurs troupes*. Au lieu de גמארהם (جَمَارهم), *in universitate eorum*, plusieurs mss. ont גמארהם (غَمَارهم); sur ce dernier mot, qui est peut-être préférable, voy. tome I, p. 223, note 3.

(5) La version d'Ibn-Tibbon s'écarte un peu du texte; elle porte : שאז היה נראה (mss. דומה) שמציאות הכל על יחס אחד ועל ערך אחד. Le mot פכאן, Ibn-Tibbon paraît l'avoir prononcé فَكَانَ. Al-'Harizi traduit plus littéralement : כי אז יהיה מציאות הכל על דרך אחד.

prime ainsi : *Les fils de Dieu vinrent se présenter devant l'Éternel, et Satan aussi vint au milieu d'eux* (Job, I, 6; II, 1). Par cette manière de s'exprimer, on désigne quelqu'un qui est venu, sans que ce fût lui qu'on ait eu en vue et sans que sa présence ait été recherchée, mais qui plutôt, à l'occasion de l'arrivée de ceux dont on avait eu en vue la présence, s'est présenté au milieu des arrivants (1). — Ensuite on dit que ce Satan errait sur la terre et la parcourait; il n'y a donc aucun rapport entre lui et le monde supérieur, auquel il n'a point accès. Tel est le sens des mots : *(Je viens) d'errer sur la terre et de la parcourir* (*ibid.*, I, 7; II, 2); car il n'erre et ne se promène que sur la terre (2). — Ensuite on rapporte que cet homme intègre et parfait fut livré entre les mains de Satan, et que celui-ci fut la cause de tous les malheurs qui le frappèrent dans sa fortune, dans ses enfants et dans sa personne (3). Après avoir ainsi indiqué l'idée sous-enten-

(1) L'auteur s'exprime ici à mots couverts, comme il l'a fait dans son explication du *Ma'asé Berêschith* et du *Ma'asé Mercâbâ*. Il fait allusion à l'idée qu'il a développée plus haut (chap. x), à savoir, que tout ce qui est émané *directement* de la volonté du créateur est le *bien*, et que Dieu n'est jamais l'auteur direct du mal. Ce n'est qu'accidentellement et indirectement que le mal peut être attribué à l'action divine; la matière en elle-même créée par Dieu n'est point un mal, mais elle devient la source du mal par la *privation* qui lui est inhérente et qui est la cause de la *corruption* (φθορά). Dans le prologue du livre de Job, il faut entendre, par les *fils de Dieu*, le bien que Dieu a eu directement en vue dans la création, c'est-à-dire les Intelligences et les sphères, ainsi que les *formes* émanées d'elles et qui sont les causes de la *naissance* (γένεσις) et de la conservation des êtres. Satan, au contraire, représente la *privation*, source accidentelle du mal.

(2) C'est-à-dire, le mal, qui naît de la privation, n'existe que sur la *terre*, ou dans le *monde sublunaire* (cf. tome II, chap. xxx, p. 235); car la matière supérieure n'est pas accompagnée de la privation, et rien dans le monde supérieur n'est corruptible.

(3) C'est-à-dire, que la matière sublunaire et la *privation* qui l'accompagne furent la cause des malheurs *accidentels* qui frappèrent Job, et dans lesquels Job et ses amis crurent voir un mal venant *directement* de Dieu.

due [1], on commence à exposer ce que les penseurs [2] ont dit sur ce sujet; on rapporte d'abord une opinion qu'on attribue à Job, puis d'autres opinions (sont attribuées) à ses amis. Je t'exposerai clairement ces différentes opinions, qui causèrent chez eux un si grand conflit d'idées [3] sur cet événement dont Satan seul était la cause, tandis qu'ils croyaient tous, tant Job que ses amis, que Dieu avait agi lui-même, sans l'intermédiaire de Satan. Ce qu'il y a de plus étonnant et de plus remarquable dans ce récit, c'est qu'on n'attribue point à Job la science et qu'on ne l'appelle pas un homme *sage*, ou *intelligent*, ou *savant;* car, au contraire, on ne lui attribue que d'excellentes mœurs et la droiture dans les actions. En effet, s'il avait été un *sage*, sa situation n'aurait eu pour lui rien d'obscur, comme on l'exposera plus loin.

Je ferai remarquer encore que les malheurs de Job sont présentés dans une certaine gradation, selon les différents caractères des hommes [4]. En effet, il y a des hommes qui ne s'ef-

(1) Mot à mot : *après avoir fait sous-entendre cette sous-entente;* c'est-à-dire, après avoir indiqué, par l'allégorie de Satan, la véritable idée du *mal*. Ibn-Tibbon, qui traduit ces mots par וכאשר ישב זה הענין (c.-à-d. après avoir *établi* ce sujet), parait avoir lu קרר avec ר, au lieu de קדר avec ד, comme l'ont tous les mss.; Al-'Harîzi traduit littéralement : וכאשר שיער זה השיעור.

(2) Au lieu de אהל אלנטר, *les penseurs*, Ibn-Tibbon a simplement העיון; il faudrait בעלי העיון. Le mot אלקציה, qui veut dire *proposition, jugement*, est ici employé dans le sens de *récit*, *sujet*, comme le mot אלקצה; aussi les mss. ont-ils dans ce chapitre tantôt l'un, tantôt l'autre de ces deux mots (v. ci-dessus, p. 160, note 1). Ibn-Tibbon (dans les mss.) a ici בזאת הגזירה. Les éditions ont substitué à ces deux mots le mot בו, se rapportant à זה הענין.

(3) Cf. ci-dessus, p. 113, note 2.

(4) Littéralement : *Ensuite (il faut remarquer) qu'on a gradué ses malheurs, etc.* Au lieu du verbe דרג, *graduer*, un de nos mss. (suppl. hébreu, nº 63) a דכר; de même les deux versions hébraïques : celle d'Ibn-Tibbon a ועוד שנזכרו מקריו; celle d'Al-'Harizi : ואחר כן זכר תלאותיו.

frayent pas (1) de la perte de leur fortune, dont ils font peu de cas, mais qui sont saisis de terreur par la mort de leurs enfants et en meurent de tristesse. Il y en a d'autres qui supportent avec résignation (2) même la perte des enfants; mais aucun être qui a la sensation (3) ne peut supporter les douleurs. Tous les hommes, je veux parler du vulgaire, glorifient Dieu de leur langue, et le disent juste et bienfaisant quand ils sont heureux et à l'aise, ou même dans un état de souffrance supportable. Mais quand arrivent ces malheurs qu'on rapporte de Job, alors il y en a qui, en perdant seulement leur fortune, blasphèment et croient que l'univers entier manque de bon ordre; d'autres, quoique affligés de la perte de la fortune, continuent à croire à la justice (divine) et au bon ordre (de l'univers), mais s'ils sont éprouvés par la perte des enfants, ils ne peuvent se résigner; d'autres enfin se résignent et ne sont pas troublés dans leur foi, même lorsqu'ils perdent leurs enfants, mais aucun d'eux ne supporte les douleurs du corps sans se plaindre et sans blasphémer, soit avec sa langue, soit dans sa pensée.

En parlant des *fils de Dieu*, on dit les deux fois qu'ils vinrent *se présenter devant l'Éternel* (*ibid.*, I, 6; II, 1). Mais pour ce qui est de Satan, bien qu'il vînt au milieu d'eux la première et la seconde fois, on ne se sert pas à son égard la première fois de l'expression להתיצב, *se présenter*, tandis que la seconde fois on dit (II, 1) : « Et Satan aussi vint au milieu d'eux *se présenter*

(1) Au lieu de ירתאע, quelques mss. ont ירהדע. Nos éditions de la version d'Ibn-Tibbon paraissent rendre les deux verbes à la fois : מי שלא יבהל ולא יסוב לבבו. Dans quelques mss. de cette version et dans le commentaire de Schem-Tob, on lit מי שלא יִתַּר לבבו (cf. Job, XXXVII, 1). La version d'Al-'Harizi porte : מי שלא יחרד לאיבוד ממונו.

(2) Littéralement : *sans désespérer*. La version d'Ibn-Tibbon rend le mot יהלע par deux verbes : ולא יבהל ולא ילאה; celle d'Al-'Harizi a ולא יקוץ ולא יחרד.

(3) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, l'infinitif להרגיש est une faute d'impression; il faut lire למרגיש, au participe, comme l'ont les mss.

devant l'Éternel. » Il faut en bien comprendre l'idée, et tu reconnaîtras combien elle est remarquable [1]; tu te convaincras alors que c'est en quelque sorte par une inspiration divine que j'ai trouvé toutes ces idées [2]. En effet, les mots *se présenter devant l'Éternel* signifient qu'ils se tenaient là assujettis à l'ordre émané de sa volonté [3]. C'est ainsi que Zacharie [4], en parlant des *quatre chariots sortant etc.*, dit : *L'ange me répondit et dit : Ce sont les quatre vents qui sortent de là où ils se présentaient* מהתיצב *devant le maître de toute la terre* (Zacharie, VI, 5) [5]. —

(1) L'auteur veut dire qu'il faut bien comprendre l'idée profonde cachée sous ce mot להתיצב, *se présenter*, et la raison pourquoi cette expression a été omise la première fois. Ainsi que Maïmonide le fait entendre lui-même dans ce qui suit, Satan, qui représente la *privation* (στέρησις), peut être considéré, jusqu'à un certain point, comme un but direct de la création, puisque la naissance et la corruption, que le créateur avait pour but dans le monde sublunaire, n'ont lieu que par suite de la privation, qui est inhérente à la matière et qui par conséquent joue un rôle important dans les choses de ce bas-monde (cf. le t. I, chap. XVII, p. 69). Satan, ou la *privation* dont dépend le *mal*, a donc aussi en quelque sorte le droit de *se présenter devant l'Éternel*; mais il l'a moins que les êtres supérieurs qui sont le pur bien. Voy. ci-dessus, p. 162, notes 1, 2, 3). C'est pourquoi, pour les *fils de Dieu*, on emploie deux fois l'expression להתיצב, *se présenter*, tandis que pour Satan on ne l'emploie qu'une seule fois.

(2) C'est-à-dire, toutes les idées que l'auteur trouve cachées dans les différents passages qu'il a cités.

(3) Mot à mot : *assujettis à son ordre en ce qu'il voulait;* c'est-à-dire, que les êtres désignés ici par les mots *fils de Dieu* et *Satan* obéissaient forcément aux lois éternelles émanées de la volonté divine. Le verbe سخّر signifie *soumettre quelqu'un à un service forcé;* le mot מוכרחים, employé par Ibn-Tibbon pour le mot arabe مسخّرين, exprime peut-être plus énergiquement cette idée que le mot משועבדים, que veut Ibn-Falaquéra (Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157), et qui est ici employé par Al-'Harizi.

(4) Le texte arabe porte simplement : מן קול זכריה, *du discours de Zacharie*, ou, *selon les paroles de Zacharie*. Ibn-Tibbon a ajouté pour plus de clarté les mots תבין זה; de même Al-'Harizi : ודע זה ממאמר זכריה.

(5) Dans le verset de Zacharie, les quatre vents représentent également les êtres supérieurs, désignés dans le livre de Job par les mots *fils de Dieu*. Voy. le tome II, chap. X, p. 91, et *ibid*, note 1.

Il est donc clair que les fils de Dieu et Satan n'occupent pas le même rang dans l'univers; au contraire, les fils de Dieu sont plus stables et plus durables, mais lui aussi (Satan) occupe dans l'univers un certain rang au-dessous du leur [1].

Ce qu'il y a encore de remarquable dans cette parabole, c'est que, après avoir dit que Satan errait particulièrement sur la terre et avoir parlé des actes auxquels il se livrait, on déclare qu'il lui est interdit de s'emparer de l'*âme*, que toutes ces choses terrestres sont mises en son pouvoir, mais qu'il y a une barrière entre lui et l'âme humaine [2]; tel est le sens de ces mots : אך את נפשו שמור, *seulement prends garde à son âme* (Job, II, 6). Je t'ai déjà exposé que, dans notre langue, le mot נפש, *âme*, est un homonyme, et qu'il s'applique à la chose qui reste de l'homme après la mort [3]; c'est sur cette chose que Satan n'a pas de pouvoir [4].

(1) C'est-à-dire: les êtres supérieurs, seuls représentants du bien absolu, sont stables et durables, n'étant pas soumis à la naissance et à la corruption; mais Satan aussi occupe un certain rang dans le monde sublunaire, comme nous l'avons fait observer ci-dessus, p. 165, n. 1.— Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut effacer après אבל le mot יחם qui ne se trouve pas dans les mss. et qui a été ajouté par les éditeurs pour justifier les adjectifs קיים et מתמיד qui sont au singulier; mais ce n'est que par inadvertance qu'Ibn-Tibbon a employé le singulier, en imitant les formes arabes אתבת ואדום, qui peuvent aussi s'employer pour le pluriel. Il s'excuse dans sa préface des nombreuses fautes de cette nature. La version d'Al-'Harîzi a ici plus exactement : אבל בני האלהים הם קיימים ועומדים. Les mots חט מא ont été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par חלק אחר : « lui aussi a une certaine part »; cette traduction a été justement critiquée par Ibn-Falaquéra. Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 149 : וידוע כי אין לשטן חלק אחר במציאות אלא שיש לו מעלה מה במציאות כי יש לו ממשלת הארציות והוא משוטט בארץ. Cf. aussi le tome I, p. 52, note 2.

(2) Le verbe חיל est le passif de חאל (rad. حول), qui signifie entre autres *établir une séparation*. Ibn-Tibbon ajoute ces mots explicatifs : כלומר שלא נתן לו רשות עליה.

(3) Voy. le tome I, chap. XLI, p. 146, note 2.

(4) Car l'*intellect acquis*, qui est toujours en acte et qui seul est im-

Après ces observations, écoute cette parole si instructive émanée des sages, auxquels on peut à juste titre appliquer le nom de *sages*, (parole) qui a éclairci tout ce qui est obscur, mis à découvert tout ce qui était voilé, et révélé la plupart des *mystères de la Loi;* je veux parler de ce qu'ils disent dans le Talmud (1) : « Rabbi Siméon, fils de Lakisch, dit : Satan, le mauvais penchant et l'ange de la mort sont une seule et même chose. » Tout ce que nous avons dit, ce passage le révèle d'une manière qui n'aura rien d'obscur pour celui qui sait comprendre (2). Il est donc clair que ces trois noms désignent une seule et même idée, et que toutes les actions attribuées à chacune de ces trois choses sont l'action d'une seule et même chose. C'est là aussi ce qu'ont exprimé les anciens docteurs de la Mischna : « On a enseigné ce qui suit : il descend et séduit, puis il monte et accuse, et enfin ayant obtenu la permission, il ôte la vie (3). » Tu comprendras maintenant que ce que David vit dans une vision prophétique au moment de la peste, — l'ange *tenant dans sa main un glaive nu tendu vers Jérusalem* (I Chron., XXI, 16), — ne lui apparut que pour lui indiquer une certaine idée, laquelle

mortel, n'a plus rien qui soit *en puissance*, et par conséquent Satan, qui représente la *privation*, lui est complétement étranger et n'a aucune prise sur lui. Voy. le tome I, *l. c.*, et cf. *ibid.*, chap. LXX, page 328, note 4.

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Bâbâ bathra*, fol. 16 *a*. C'est à ce passage que l'auteur a fait allusion plus haut en disant : « Je rapporterai les paroles des docteurs qui ont éveillé mon attention sur tout ce que j'ai pu comprendre de cette importante parabole. » — Sur l'expression יצר הרע, *le mauvais penchant*, cf. tome II, p. 103, note 2.

(2) Selon tout ce qui a été dit plus haut, ce passage talmudique signifierait que la matière accompagnée de la *privation*, principe de mal, produit les mauvais penchants qui conduisent l'homme à sa perte.

(3) Voy. la *Baraïtha*, rapportée dans *Bâba bathra*, *l. c.* : תנא יורד ומתעה וגו׳.

idée est la même [1] que celle dont on parle aussi dans une vision prophétique, au sujet du péché commis par les fils du grand prêtre Josué : *Et Satan se tenait à sa droite pour l'accuser* (Zacharie, III, 1) [2]. A la suite (de ce dernier passage), on déclare combien Satan est éloigné de Dieu [3] : *L'Éternel te réprouve, ô Satan! l'Éternel, lui qui a élu Jérusalem, te réprouve* (*ibid.*, *v.* 2). C'est lui aussi que Bileam, dans une vision prophétique, vit sur son chemin, et qui lui dit : *Voici, je suis sorti pour être un adversaire* (Nombres, XXII, 32). [Il faut savoir que le mot SATAN (שָׂטָן) est dérivé du verbe SATÀ (שָׂטָה, se détourner), par exemple *détourne-toi* (שְׂטֵה) *de lui et passe* (Prov., IV, 15), je veux dire que ce mot renferme le sens de *se détourner, s'écarter ;* car Satan est indubitablement celui qui détourne des voies de la vérité et qui fait qu'on se perd dans les voies de l'erreur [4]]. — Celle même idée [5] est exprimée aussi par ces mots : *car le pen-*

(1) Mot à mot : *il (Dieu) ne lui montra que pour lui indiquer une idée etc.* Le mot מְעִנְיָ manque dans quelques mss., et il est aussi omis dans la version d'Al-'Harizi, qui porte : כי הראהו זה להורות על זה הענין בעצמו וגו'. Dans la version d'Ibn-Tibbon, au lieu de והענין, quelques mss. ont plus exactement הענין sans le ו copulatif. Quant au verbe אוראה, c'est une forme incorrecte pour אראה. Cf. t. I, p. 97, note 4.

(2) Selon le Talmud, traité *Synhédrin*, fol. 91 *a*, on ferait ici allusion au péché que commirent les descendants de Josué en épousant des femmes étrangères. Voy. Ezra, chap. x, *v.* 18, et cf. la version chaldaïque au livre de Zacharie, III, 3, où les mots « Josué portait des vêtements souillés » sont ainsi paraphrasés : ויהושע הוו ליה בנין דנסבין להון נשין דלא כשרן לכהונתא, *Josué avait des fils qui prirent des femmes impropres au sacerdoce.*

(3) Car, comme on l'a vu, Satan n'est en rapport qu'avec le monde sublunaire.

(4) La version d'Ibn-Tibbon porte : ויורנו בדרך הטעות והשגגה, « et qui *nous mène* dans la voie de l'erreur et de l'égarement. » Ibn-Tibbon a commis ici une grave erreur; car tous les mss. ar. portent ויובק (وَيُوبِقُ), IV[e] forme de وبق, qui signifie *périr, se perdre.* Al-'Harizi traduit plus exactement : ויכשיל בדרכי הטעות.

(5) C'est-à-dire, l'idée que l'auteur rattache à l'être symbolique appelé Satan.

chant du cœur de l'homme est mauvais dès son enfance (Genèse, VIII, 21). Tu sais combien est répandue dans notre religion l'idée du *bon* et du *mauvais penchant*, et tu connais cette parole des docteurs : « par tes deux penchants [1] ». Ailleurs ils disent que le *mauvais penchant* surgit dans l'individu humain dès la naissance : *le péché guette à la porte* (Genèse, IV, 7), et comme dit l'Écriture : *dès son enfance* (*ibid*, VIII, 21), tandis que le *bon penchant* ne lui arrive qu'après le perfectionnement de son intelligence [2]. C'est pourquoi, disent-ils, dans la parabole sur le corps humain et ses différentes facultés, contenue dans ce passage : *une petite ville renfermant peu d'hommes etc.* (Ecclés., IX, 14), le *mauvais penchant* est appelé un *grand roi* et le *bon penchant* est appelé un *homme pauvre et sage* [3]. Toutes ces

(1) Voy. Mischnâ, 1re partie, traité *Berakhôth*, chap. IX, § 5, où les mots בכל לבבך, *de* TOUT *ton cœur* (Deutéronome, VI, 5), sont expliqués par בשני יצריך, *de tes deux penchants*, ce que les docteurs entendent dans ce sens qu'il faut remercier Dieu même pour le mal qui nous arrive et dont notre mauvais naturel est souvent la seule cause, et qu'il faut le louer même dans les moments de tristesse et d'irritation : חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ואהבת את יי' אלהיך בכל לבבך וגו' בכל לבבך בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע. Cf. Talmud de Babylone, même traité, fol. 61 *a* : שני יצרים ברא הקב"ה וגו'.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Synhédrin*, fol. 91 *b*, où l'on rapporte une conversation entre Rabbi Iehouda ha-Nasi et Antonin sur la question de savoir si le *mauvais penchant* (יצר הרע) naît au moment de la formation du fœtus, ou au moment où l'enfant est mis au jour; Antonin se prononce dans le dernier sens, et Rabbi ajoute qu'en effet on peut citer à l'appui de cette opinion le verset de la Genèse (IV, 7): אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו שנאמר לפתח חטאת רובץ. Cf. *Beréschith rabba*, section XXXIV (fol. 30, col. 1). Le bon penchant (יצר טוב), selon les rabbins, ne se développe qu'à l'âge de treize ans. Voy. le *Midrasch Kohéleth*, au chap. IX, *v.* 14 : ולמה הוא קורא ליצר הרע גדול שהוא גדול מיצר טוב שלש עשרה שנה.

(3) Voy. l'interprétation de ce verset de l'Ecclésiaste dans le Talmud de Babylone, traité *Nedarîm*, fol. 32 *b*, et cf. la paraphrase chaldaïque du même verset.—Les mss. arabes et ceux de la version d'Ibn-Tibbon, ainsi que les éditions, ont ici généralement ילד מסכן, au lieu de

choses se trouvent dans des textes bien connus, émanés des docteurs. — Or, comme ils nous ont déclaré que le *mauvais penchant* est Satan, qui indubitablement est un *ange*, — et qui en effet est désigné comme ange, puisqu'il se trouve au nombre des *fils de Dieu*, — le *bon penchant* aussi est en réalité un ange (1). Ainsi donc, quand les docteurs disent, comme tout le monde sait (2), que chaque homme est accompagné par *deux anges*, l'un à sa droite et l'autre à sa gauche, il s'agit du bon penchant et du mauvais penchant ; et en effet ils disent expressément dans la *Guemara* de *Schabbâth* : « l'un bon, l'autre mauvais (3). » — Tu vois donc combien de choses merveilleuses nous sont révélées par cette parole (4), et combien de fausses idées elle fait disparaître.

Je crois maintenant avoir exposé et éclairci à fond l'histoire de Job (5). Mais je veux aussi t'exposer quelle est l'opinion at-

איש מסכן, et c'est sans doute l'auteur lui-même qui a écrit ילד par inadvertance, en pensant à un autre verset de l'Ecclésiaste : טוב ילד מסכן וחכם (chap. IV, *v.* 12).

(1) L'auteur veut dire que le bon penchant et le mauvais penchant, dérivant l'un et l'autre des facultés de l'âme, peuvent être appelés *anges* ; car ce mot désigne entre autres toutes les forces physiques et toutes les facultés de l'âme. Voy. le t. II, chap. VI, p. 70 et suiv.

(2) Mot à mot : *cette chose si généralement connue dans les paroles des docteurs, à savoir que chaque homme etc.* Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghigâ*, fol. 16 *a* : שני מלאכי השרת מלוין אותו וגו'. Cf. traité *Berakhôth*, fol. 60 *b* : הנכנס לבית הכסא וגו', et *ibid.* le commentaire de Raschi.

(3) Voy. traité *Schabbâth*, fol. 119 *b* : ב' מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מבית הכנסת לביתו אחד טוב ואחד רע.

(4) C'est-à-dire, par la parole de R. Siméon, fils de Lakisch, citée plus haut.

(5) Littéralement : *Je ne pense pas autrement, si ce n'est que j'ai expliqué et éclairci l'histoire de Job jusqu'à son terme et sa fin.* La version d'Ibn-Tibbon, qui reproduit trop servilement la tournure de la phrase arabe, peut ne pas paraître assez claire ; Al-'Harîzi a rendu cette phrase avec plus de clarté : וכמדומה לי כי כבר פרשתי בזה מה שיש בידי וביארתי ענין איוב עד תכליתו וסופו. L'auteur veut dire qu'il croit avoir fait tout

tribuée à Job et quelle est celle qu'on attribue à chacun de ses amis, en alléguant des preuves que je recueillerai dans leurs discours respectifs. Il ne faut pas faire attention aux autres paroles (1), nécessitées par l'ensemble du discours (2), comme je te l'ai exposé au commencement de ce traité.

CHAPITRE XXIII.

Cette histoire de Job admise (comme vraie), la chose sur laquelle de prime abord (3) les cinq personnages, c'est-à-dire Job et ses amis, furent d'accord, c'était que Dieu avait connaissance de tout ce qui était arrivé à Job, et que c'était Dieu qui l'avait frappé de tous ces malheurs. Tous aussi s'accordaient à reconnaître que Dieu ne saurait être taxé d'injustice et qu'on ne sau-

ce qu'il est possible de faire pour expliquer l'allégorie contenue dans le prologue historique du livre de Job.

(1) Littéralement : *aux paroles en dehors de cela;* c'est-à-dire, à ce que chacun d'eux a dit en dehors des passages qui seront cités comme preuves de leurs opinions.

(2) L'auteur veut dire que, dans les discours de Job et de ses amis, il y a des passages caractéristiques dans lesquels se dessinent leurs opinions respectives et qui forment le fond de l'allégorie qu'ils ont en vue; le reste n'a pas d'importance pour l'allégorie en elle-même et pour l'idée philosophique qu'elle renferme, et ne sert qu'à achever la peinture au point de vue de l'art poétique. C'est là ce que l'auteur veut dire par les mots *nécessitées par l'ordre* (ou l'ensemble) *du discours.* Il renvoie à l'Introduction de son ouvrage, où il a dit que parfois l'ensemble de l'allégorie révèle l'ensemble du sujet représenté, mais qu'à côté il se trouve des passages qui n'ajoutent rien au sujet représenté, et qui servent seulement à l'embellissement de l'allégorie et à la symétrie du discours. Voy. t. I, p. 19 et suiv.

(3) Mot à mot : *dès qu'elle arriva;* c'est-à-dire, l'histoire. Le verbe féminin ג׳רת (جَرَت) qu'ont tous les mss. ne peut se rapporter qu'au mot קצה, *histoire.*

rait lui attribuer d'iniquité. Ce sont là des idées qu'on trouve souvent répétées même dans les paroles de Job [1]. Si l'on considère les paroles que les cinq hommes échangent dans leur dialogue, on serait tenté de croire que ce que dit l'un, tous les autres le disent également, et que les mêmes idées se répètent et se croisent. Du côté de Job, elles ne sont interrompues que par la description qu'il fait des violentes douleurs et souffrances qu'il subit malgré sa droiture, par la peinture de sa justice, de son noble caractère et de la bonté de ses actions. De leur côté, ses amis mêlent, dans les discours qu'ils lui adressent, des exhortations à la patience, des consolations et de douces paroles, disant qu'il devait se taire et ne pas lâcher la bride à ses paroles, comme quelqu'un qui se dispute avec son semblable, mais plutôt se soumettre en silence [2] aux décrets de la Divinité. A quoi il répond que les violentes douleurs empêchent d'être patient et ferme, et de s'exprimer comme il convient. Tous ses amis s'accordent à soutenir que ceux qui font le bien en sont récompensés, et que ceux qui font le mal en sont punis. Si, disent-ils, on voit un pécheur dans le bonheur, on peut être certain que le contraire aura lieu dans l'avenir; il périra, et des malheurs fondront sur lui, sur ses enfants [3] et sur sa race. Si, au contraire, on voit un homme pieux dans l'adversité, celui-ci ne pourra manquer d'obtenir une réparation [4]. Cette idée, tu la trouveras

(1) C'est-à-dire, Job lui-même, dans ses plaintes, ne va pas jusqu'à dire que Dieu n'avait aucune connaissance de ce qui lui était arrivé, ni que Dieu était injuste à son égard; il se borne à protester de son innocence, et à soutenir qu'il n'avait pas mérité ce grave châtiment.

(2) Au lieu de יצ̈ען, que je crois être le futur énergique (يَضْعَنَّ), de وضع dans le sens de *s'humilier*, plusieurs mss. ont ידען (يَذْعَن), de ذعن, *se soumettre*, *obeir*. Cette dernière leçon est peut-être préférable.

(3) Au lieu de ובבניה (وببنيه), quelques mss. ont ובביתה, variante qui s'explique par une copie en caractères arabes; de même Ibn-Tibbon: ובביתו. Al-'Harizi : ויחולו עליו ועל בני ביתו הרעו.

(4) Littéralement : *sa fracture sera nécessairement jointe* ou *remise*. Sur

répétée dans les discours d'Éliphaz, de Bildad et de Sophar, et les trois sont d'accord sur cette opinion. Mais ce n'est pas là le but de toute cette histoire, où l'on a eu plutôt en vue de faire connaître ce que chacun d'eux professait en particulier et l'opinion qu'il avait sur un événement où nous voyons l'homme le plus intègre et de la plus parfaite droiture frappé des calamités les plus grandes et les plus violentes.

Selon l'opinion de Job, cet événement prouvait que l'homme vertueux et l'impie sont égaux devant Dieu, qui méprise l'espèce humaine et l'abandonne (1). C'est ainsi qu'il dit entre autres : *C'est la même chose; c'est pourquoi je dis : il détruit l'homme intègre et l'impie; si le flot tue subitement, il se rit de la calamité des innocents* (Job, IX, 22 23); c'est-à-dire, si le torrent (2) arrive subitement, fait périr et enlève tous ceux qu'il rencontre, il (Dieu) se rit de la calamité des innocents. Il confirme ensuite cette opinion en disant : *L'un meurt dans la plénitude de sa force, tout tranquille et paisible; ses vases sont pleins de lait etc. L'autre meurt l'âme affligée, sans avoir joui du bonheur. Ensemble ils seront couchés dans la poussière, et les vers les couvriront* (XXI, 23-26). Il allègue encore pour preuve l'état prospère des méchants et leur bonheur, et il s'étend beaucoup là-dessus : *Quand j'y pense*, dit-il, *je suis effrayé et ma chair est saisie de tremblement. Pourquoi les impies vivent-ils, vieillissant et augmentant de force? Leur postérité est debout devant eux etc.* (*ibid.*, *v.* 6-8).

la locution גּבר צדעה, cf. le texte arabe plus loin, ch. XXXVI (fol. 77 *b*, av. der. l.), chap. XL (fol. 87 *b*, l. 4), chap. XLI (fol. 91 *a*, l. 19), chap. XLIX (fol. 114 *a*, l. 14), chap. LIII (fol. 131 *a*, dernière ligne).

(1) Mot à mot : *par dédain pour l'espèce humaine et par mépris pour elle.* Ibn-Tibbon a omis dans sa version les mots ואטראחא לה. Al-'Harîzi traduit : לרוב קלות ערך האדם והיותו כאין בעיני הבורא.

(2) On voit que le mot שׂוט, qui signifie *fléau*, est ici pris par Maïmonide dans le sens de *flot*, *torrent*, ce qui ne ressort pas de la version d'Ibn-Tibbon, qui reproduit le mot שוט du texte de Job. Al-'Harizi traduit mieux : אם יבא גשם שוטף.

Après avoir décrit ce bonheur parfait, il dit à ses interlocuteurs : Admettons qu'il en soit comme vous le prétendez, que les enfants de ce mécréant heureux périssent quand il n'est plus et que leur trace disparaisse, quel dommage résulte-t-il pour cet homme heureux de ce qui arrivera à sa famille quand il ne sera plus ? *Que lui importe sa famille (qu'il laisse) après lui, quand le nombre de ses mois est accompli* (*ibid.*, v. 21) ? Ailleurs il déclare qu'il ne faut rien espérer après la mort, de sorte qu'il ne reste pas autre chose à dire, si ce n'est qu'il y a abandon (1). Il exprime donc son étonnement de ce que Dieu, n'ayant pas négligé, dans le principe, la création de l'individu humain, néglige pourtant de le gouverner (2), et il dit : *Ne m'as-tu pas coulé comme du lait*,

(1) La phrase arabe est très-concise ; en voici le sens : Job déclare qu'il ne faut espérer aucune compensation après la mort, et que par conséquent, si nous voyons l'homme vertueux accablé de souffrances, tandis que l'impie jouit d'un bonheur parfait, nous ne pouvons donner aucune solution de ce problème ; et il ne nous reste autre chose à dire, si ce n'est qu'il y a abandon de la part de Dieu, c'est-à-dire que Dieu ne s'occupe pas des individus humains et les abandonne à leur sort. — Ibn-Tibbon, n'ayant pas bien saisi le sens de cette phrase, l'a ainsi paraphrasée : אם כן לא נשארה תוחלת אלא שזה עזיבה ושכחה « il ne reste donc pas d'espérance, mais il y a là abandon et oubli. » Al-'Harizi traduit plus exactement : ויצא מדברו כי זה התרשלות מהבורא, « il résulte donc de ses paroles qu'il y a là insouciance de la part du créateur. »

(2) Littéralement : *comment il n'a pas négligé l'œuvre primitive de la formation* (كَوْن, *γένεσις*) *de l'individu humain et sa création, et a pourtant négligé de le gouverner*. Les mots אצל צנע כון doivent être prononcés أَصْلَ صَنْعِ كَوْنٍ, *le principe de l'œuvre de la formation*, c'est-à-dire l'œuvre primitive de la formation. Par ces mots, l'auteur fait allusion à la description que donne Job de la formation du fœtus (X, 10 et suiv.). Le mot וכלקה a été considéré par Ibn-Tibbon comme un verbe (وَخَلَقَهُ), et il traduit : וברא אותו ; mais dans ce cas il eût été plus correct de dire فَخَلَقَهُ. Je considère ce mot comme un nom d'action (وَخَلْقَهُ), à l'accusatif, comme أَصْلَ. C'est dans le même sens qu'Al-'Harizi traduit ce mot, quoique sa traduction soit d'ailleurs très-confuse : והחל לתמוה איך יתכן להתרשל האומן אשר כיון גוף האדם ובריתו ויתרשל בשמירתו.

coagulé comme le fromage etc. (X, 10)? — C'est là une des opinions professées sur la Providence (1). Les docteurs, tu le sais, déclarent cette opinion de Job extrêmement blâmable (2), en se servant d'expressions comme les suivantes (3) : « Poussière sur la bouche de Job (4). — Job voulait renverser le plat sur son bord (5). — Job niait la résurrection des morts. — Job s'était mis à prononcer des blasphèmes. » Si cependant Dieu dit à Éliphaz (6) : *car vous n'avez pas parlé convenablement de moi comme mon serviteur Job* (XLII, 7), les docteurs, pour justifier cela (7),

(1) Tous nos mss. ar. ont seulement : אלמעתקדה̈ פי אלענאיה̈, *crues* ou *admises sur la Providence*. La version d'Ibn-Tibbon porte : אחת מן הרעות הנאמרות בהשגחה ואשר האמינוה קצת המעיינים, « une des opinions énoncées sur la Providence et que certains penseurs ont admises. » Al-'Harîzi a : זאת היא אחת מן הרעות והאמונות אשר להאמינם בשמירת הבורא. On voit qu'il avait la même leçon que nous ; mais sa traduction manque d'exactitude. L'auteur fait allusion à l'opinion professée par Aristote et d'autres philosophes. Voy. ci-dessus, chap. XVII, 2e opinion.

(2) Proprement : *maladive;* les deux traducteurs hébreux ont : בתכלית הרע.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Bâba bathra*, fol. 16 *a*.

(4) עפרא בפומיה, *poussière sur sa bouche*, est une locution proverbiale qui signifie : sa bouche mérite qu'on y lance de la poussière pour la fermer, ou pour la salir.

(5) Autre locution proverbiale, qui signifie : mettre tout sens dessus dessous, professer des opinions subversives.

(6) Ibn-Tibbon ajoute ורעיו, *et à ses amis*, ce qui ne se trouve ni dans le texte arabe, ni dans la version d'Al-'Harîzi ; et en effet, dans le texte du livre de Job, XLII, 7, les paroles de Dieu ne s'adressent qu'à Éliphaz seul.

(7) C'est-à-dire, pour justifier cette allocution que Dieu adresse à Éliphaz. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots על זה מן הדברים ההם sont une double traduction des mots arabes עו̇ דלך; les mss. n'ont pas על זה. La version d'Al-'Harîzi porte : כדי לנקותו מזה החטא, ce qui est un pur contre-sens, car l'auteur ne veut pas parler de la justification de Job.

disent : « L'homme n'est pas responsable quand il souffre [1] », c'est-à-dire qu'il (Job) était excusable à cause de ses violentes souffrances. Mais de telles paroles ne cadrent pas avec toute cette parabole [2]. La cause (du discours en question) n'est autre que celle que je vais t'exposer [3] : C'est que Job était revenu de cette opinion extrêmement erronée et en avait lui-même démontré la fausseté. Ce n'était là qu'une opinion qui surgit de prime abord, surtout chez un homme frappé de malheurs et intimement convaincu de son innocence, et c'est ce que personne ne contestera ; c'est pourquoi cette opinion est attribuée à Job. Cependant celui-ci ne proférait tous ces discours que tant qu'il était dans l'ignorance et qu'il ne connaissait Dieu que par tradition, comme le connaît la foule des hommes religieux ; mais dès qu'il eut de Dieu une connaissance certaine, il reconnut que la vraie félicité, qui consiste dans la connaissance de Dieu, est réservée à tous ceux qui le connaissent [4], et qu'aucune de toutes ces calamités ne saurait la troubler chez l'homme. Ces félicités

(1) Talmud, *ibidem*, fol. 16 *b*. Selon le Talmud, les paroles que Dieu adresse à Éliphaz auraient ce sens que Job, accablé de douleur, ne pouvait être rendu responsable des plaintes qu'il proférait, tandis que ses amis étaient coupables pour avoir prétendu *justifier* Dieu. Job du moins laissait la question intacte; tandis que ses amis prétendaient la résoudre par des argumentations erronées.

(2) C'est-à-dire, ce que les docteurs disent pour expliquer les paroles adressées par Dieu à Éliphaz, ne s'adapte pas bien à l'ensemble de la parabole du livre de Job. En effet, selon Maïmonide, le personnage de Job a dans cette parabole un rôle philosophique bien déterminé ; il ne se borne pas à proférer des plaintes que lui arrache la douleur, mais il professe sur la Providence une opinion bien réfléchie et qui est condamnable au point de vue de la religion. L'auteur cherche donc à expliquer autrement que les docteurs le sens de ces mots : « car vous n'avez pas parlé convenablement de moi comme mon serviteur Job. »

(3) Mot à mot : *la cause de cela ;* c'est-à-dire, la cause du discours adressé par Dieu à Éliphaz.

(4) Le suffixe dans ערפה se rapporte à אלאלאה, *Dieu.* Quelques mss. ont incorrectement ערפהא avec le suffixe féminin, et de même les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont שידעה, tandis que les mss.

imaginaires, comme la santé, la richesse, les enfants, Job les avait considérées comme but, tant qu'il ne connaissait Dieu que par tradition et non par la réflexion ; c'est pourquoi il tomba dans tous ces égarements et proféra ces discours (blâmables). Tel est le sens de ces paroles : *Je n'avais fait qu'entendre parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu ; c'est pourquoi je rejette* (*tout cela*) *et je me repens de la poussière et de la cendre* (XLII, 5, 6). Ces mots doivent se compléter ainsi suivant le sens : « C'est pourquoi je méprise tout ce que j'avais désiré autrefois, et je me repens d'avoir été dans la poussière et la cendre [1] ; » car c'est cette situation qu'on lui attribue (en disant) : *Et il était assis dans la cendre* (II, 8). C'est donc à cause de ce discours final, qui indique la perception vraie, qu'il est dit de lui immédiatement après : *car vous n'avez pas parlé convenablement de moi comme mon serviteur Job.*

L'opinion d'Éliphaz sur cet événement est également une des opinions professées sur la Providence. Selon lui, en effet, tous les malheurs qui avaient frappé Job, il les avait mérités ; car il avait commis des péchés qui lui avaient mérité ce sort [2]. C'est

de cette version ont שידעהו. Ibn-Tibbon ajoute dans cette phrase les mots בלא ספק, *sans doute*, dont nous ne trouvons l'équivalent dans aucun des mss. arabes. Le mot ממנו, à la fin de la phrase, est une simple faute d'impression, et ne se trouve pas dans les mss. Al-'Harizi traduit exactement : שהיא מזומנת לכל מי שידעהו.

(1) C'est-à-dire, de m'être attaché aux choses matérielles de la vie humaine et d'avoir formé là-dessus mon jugement. Moïse de Narbonne et les autres commentateurs pensent avec raison que Maïmonide entend ces paroles de Job dans un sens moral, et que les mots *poussière* et *cendre* signifient ici la nature ; il en est de même de ce passage du prologue : *et il était assis sur la cendre.* Cette explication s'accorde parfaitement avec le sens allégorique que Maïmonide, dans le chapitre précédent, prête à tout le prologue. Cf. Samuel ibn-Tibbon, traité *Yikkawou ha-maïm*, chap. 25, p. 101.

(2) Cette opinion est celle que l'auteur a présentée plus haut comme l'opinion orthodoxe généralement admise par les prophètes et les docteurs d'Israël. Voy. ch. XVII, 5e opinion.

là ce qu'il dit à Job : *Ton impiété n'est-elle pas grande, tes iniquités ne sont-elles pas sans fin* (XXII, 5)? Ailleurs il dit à Job : « Les bonnes actions et la conduite vertueuse sur lesquelles tu te fies (1) ne font pas que tu sois nécessairement un homme parfait devant Dieu, de manière que tu ne puisses être puni : *Certes, il n'a pas confiance en ses serviteurs, il trouve des défauts même dans ses anges. Qu'en sera-t-il de ceux qui habitent dans des maisons d'argile, qui ont leur fondement dans la poussière* (IV, 18-19)? » Eliphaz ne cesse de répéter cette pensée (2); je veux dire qu'il croit que tout ce qui arrive à l'homme, il a dû le mériter, mais que les fautes par lesquelles nous méritons le châtiment échappent à notre perception, et (que nous ignorons) de quelle manière elles nous ont valu le châtiment.

L'opinion de Bildad le Schouhite sur cette question est celle qui admet la *compensation* (3). En effet, il dit à Job : « Ces grands malheurs, si toutefois tu es pur et que tu n'aies pas commis de péché, ont pour raison de te faire mériter une récompense d'autant plus grande; et certes tu auras la plus belle compensation (4). Tout cela est donc un bien pour toi, c'est afin que le bonheur dont tu jouiras à l'avenir soit d'autant plus grand. » Tel est le sens de ces paroles qu'il adresse à Job : *Si tu es pur et juste, certes il veillera sur toi et fera prospérer ta demeure de justice; et si ton commencement a été chétif, ton avenir sera très-*

(1) Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots שאתה חושב אותו ונשען עליו sont une double traduction du verbe הערתמדה; Al-'Harizi traduit : כי זה אשר היית סומך עליו.

(2) Mot à mot : *de tourner en cercle vers ce but*, expression qu'Ibn-Tibbon a affaiblie en traduisant מלכת בזה הדרך. Al-'Harîzi traduit plus exactement : ולא חדל אליפז לסכב סביב זה הענין.

(3) Cette opinion, comme on l'a vu au chap. XVII, p. 128 et *ib.*, n. 4, est celle des Mo'tazales et de certains docteurs juifs d'entre les Karaïtes et les *gueônim*.

(4) La forme verbale סתעוץ׳ a ici évidemment le sens passif ou neutre, et il aurait été plus régulier de dire سُتُعَاض; peut-être faut-il prononcer سُتَعْوِض, pour سُتُتَعَوِّض.

prospère (VIII, 6 et 7). Tu sais que cette opinion sur la Providence est très-répandue, et nous l'avons déjà exposée.

L'opinion de Sophar le Naamathite est celle qui admet que tout dépend de la seule volonté de Dieu, qu'il ne faut chercher aucune raison dans les actions divines, et qu'il ne faut point demander pourquoi il a fait telle chose ou telle autre chose (1). C'est pourquoi, dans tout ce que fait Dieu, il ne faut chercher ni une raison de justice, ni une exigence de sa *sagesse*, car il est de sa grandeur (2) et de sa véritable essence de faire ce qu'il *veut*, mais nous sommes incapables de pénétrer dans les secrets de sa sagesse, qui exige qu'il agisse selon sa *volonté* et sans aucune autre raison (3). C'est là ce qu'il dit à Job : *Puisse Dieu parler et ouvrir ses lèvres pour toi ! Il t'annoncerait les secrets de la sagesse ; car il y a là doublement de quoi t'instruire* (4). *Peux-tu trouver l'impénétrable (secret) de la Divinité ? Peux-tu pénétrer la perfection du Tout-Puissant* (XI, 5, 6, 7) ?

Tu vois, par conséquent, si tu y réfléchis, comme cette histoire, qui a tant troublé les hommes, a été (sagement) disposée, de manière à amener les différentes opinions sur la Providence

(1) Dans tous les mss. arabes on lit ולא למא פעל הד׳א, *ni pourquoi il a fait telle (autre) chose*. Ibn-Tibbon traduit inexactement : ולמה לא עשה זה ; la version d'Al-'Harîzi renferme la même inexactitude.

(2) Ibn-Tibbon rend inexactement le mot עטמתה par עצמותו. Al-'Harîzi traduit plus exactement : כי תעצומו ואמתתו יחייבו וגו׳.

(3) On reconnaît dans cette opinion celle des Ascharites. Voir chap. XVII, 3e opinion.

(4) Il est difficile de dire dans quel sens Maïmonide interprète les mots כי כפלים לתושיה, qui ont été si diversement expliqués par les commentateurs anciens et modernes, et dont le sens le plus naturel paraît être celui-ci : car elle est infiniment plus grande que ta sagesse et ton raisonnement vulgaire. Les anciens commentateurs juifs prennent généralement le mot תושיה dans le sens de *Tora*, *doctrine* ou *instruction*, et c'est dans ce sens que nous l'avons traduit.



que nous avons précédemment exposées [1]. On y présente chacune de ces opinions à part [2], et on l'attribue à un des hommes de l'antiquité, célèbres par la vertu et la science [3], si toutefois c'est une parabole; ou bien même ils ont pu réellement parler ainsi, si c'est une histoire vraie. Ainsi, l'opinion attribuée à Job est conforme à celle d'Aristote; l'opinion d'Eliphaz, à celle de notre religion; l'opinion de Bildad correspond à la doctrine des Motazales; enfin l'opinion de Sophar correspond à la doctrine des Ascharites.

Ce sont là les opinions anciennes sur la Providence. Tu vois ensuite une nouvelle opinion qui est celle attribuée à Elihou. C'est

(1) Littéralement : *vois et réfléchis comment a été établie cette histoire qui a troublé les hommes et les a conduits aux opinions que nous avons précédemment exposées sur la Providence de Dieu à l'égard des créatures.*

(2) Mot à mot : *on mentionne tout ce qu'exigeait la division* ou *la classification;* c'est-à-dire, on parcourt les différentes opinions qui peuvent exister sur cette question de la Providence. — Le mot וּדְכַר qu'Ibn-Tibbon a considéré comme un nom d'action (وَذِكْر) et qu'il a traduit par וזכרון, doit être prononcé comme prétérit passif (وذُكِرَ).

(3) Ibn-Tibbon a supprimé dans sa version le mot ואלעלם, *et la science;* selon Ibn-Falaquéra, il l'aurait fait avec intention, parce qu'il est dit au chap. précédent (p. 163) que Job n'était pas un homme de *science.* Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157 : ויש מקשים ממה שנאמר בזה הפרק (בפרק כ"ג .lis) בחשיבות ובחכמה כי למעלה שלל ממנו החכמה והסיר מלת חכמה מההעתקה והיא מצואה בערבי אלפצ̇ל ואלעלם. Ibn-Falaquéra cherche à justifier Maïmonide de cette contradiction apparente, en disant qu'au chap. précédent on veut parler de la *science spéculative* que Job ne possédait point, tandis qu'ici il s'agit seulement de la *sagesse pratique* et de la morale. Cette distinction subtile nous paraît superflue; car dans notre passage il s'agit, non-seulement de Job, mais aussi et surtout de ses amis et interlocuteurs, que l'on présente comme des hommes possédant une science réelle. Al-'Harizi ne s'est point arrêté à la difficulté signalée par Ibn-Falaquéra; il traduit: וסמכו הכל לאחד מגדולי הדור חכם וחסיד.

pourquoi (1) ce dernier est réputé supérieur à ceux-là (2), et on déclare que, bien qu'il fût le plus jeune parmi eux, il les surpassait en science. Il commence par réprimander (3) Job, qu'il taxe de sottise pour avoir montré de l'orgueil et pour s'être étonné des malheurs qui l'ont frappé, quoiqu'il n'eût fait que le bien ; car il s'était longuement vanté de ses actions. Ensuite il taxe également de radotage (4) l'opinion des trois amis de Job sur la Providence, et il se sert d'expressions si singulièrement énigmatiques, que le lecteur, en considérant ses paroles, s'étonne d'abord, croyant qu'il n'ajoute absolument rien à ce qu'avaient dit Eliphaz, Bildad et Sophar, et qu'au contraire il ne fait que

(1) C'est-à-dire, pour justifier l'intervention de ce nouvel interlocuteur, quand le débat est tellement épuisé que Bildad ne sait plus que répéter quelques lieux communs (ch. XXV) et que Sophar est entièrement réduit au silence.

(2) C'est-à-dire, à Job et à ses trois amis. Les mss. ont généralement : פצ̇ל ענדהם; de même Ibn-Tibbon : שוכח אצלם, et Al-'Harizi : נכבד בעיניהם. Le ms. de Leyde, nº 221, a פצ̇ל עליהם, et c'est dans ce sens que nous avons traduit. Un des mss. de la Biblioth. imp. (ancien fonds, nº 230) porte : פצל ענהם; suivant cette leçon, qui est peut-être préférable, il faudrait traduire : *c'est pourquoi il est séparé* ou *distingué d'eux*.

(3) Le verbe arabe יוּבּך̇ est rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par les deux verbes לכהות ולגעור; le premier de ces deux verbes, qu'il faut prononcer לְכַהוֹת, vient de כִּהָה, I Sam., III, 13.

(4) Le verbe فَنَدَ signifie *avoir l'esprit affaibli par la vieillesse* (الفند وهو الضعف فى الرأى من الهرم... *Comment. sur Hariri*, p. 133), et à la IIe forme (فنّد) *dire que quelqu'un divague par la vieillesse*. C'est pourquoi Ibn-Tibbon traduit : וכן אמר על שלשת רעיו שנפסד דעתם על רוב זקנתם. Au lieu de פנד (فند), Ibn-Falaquéra lisait קיד (قيّد), et il traduit : קבץ רעות חביריו. Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157. Cette variante s'explique par une copie écrite en caractères arabes. Al-'Harizi avait peut-être la même variante; il traduit : וכן זכר סברות שלשת רעיו. Les mots פי אלענאיה̈, *sur la Providence*, manquent dans quelques mss., et n'ont été exprimés ni par Ibn-Tibbon, ni par Al-'Harizi.

répéter leurs idées par d'autres termes et avec plus de développement. En effet, il ne fait autre chose que réprimander (1) Job, décrire la justice divine et les merveilles de l'univers et (proclamer) que Dieu n'est affecté ni par la vertu de l'homme pieux, ni par le péché de l'impie (2); mais toutes ces choses, les amis de Job les avaient déjà dites. Cependant, en y réfléchissant, tu comprendras l'idée nouvelle qu'il y a apportée et qui était son but, idée qu'aucun d'eux n'avait exprimée auparavant. Avec cette idée pourtant il a répété tout ce que ceux-là avaient dit, de même qu'eux tous, Job et ses trois amis, répètent chacun l'idée exprimée par les autres, comme je te l'ai déjà dit; et cela a pour but de cacher ce que l'opinion personnelle de chacun a de particulier, de manière qu'il semble au vulgaire qu'ils se rencontrent tous dans une seule et même opinion, quoiqu'il n'en soit pas ainsi. L'idée qu'ajoute Elihou et qu'aucun d'eux n'avait exprimée, c'est celle qu'il présente allégoriquement par *l'intercession d'un ange*. C'est, dit-il, une chose attestée et bien connue, que lorsqu'un homme est malade à la mort et qu'on désespère de lui, s'il a un ange, n'importe lequel, qui intercède

(1) Au lieu de תוניב, quelques mss. ont תוביך, qui a le même sens; Ibn-Tibbon a encore ici deux mots : הכחוי והגערה. Cf. p. 181, n. 3.

(2) C'est-à-dire, que Dieu ne tire aucun avantage de la vertu des hommes, et que leurs péchés ne l'atteignent point. Voy. Job, chap. XXXV, v. 6 et 7 : *Si tu pèches, quel mal fais-tu à lui? Si tes crimes sont nombreux, quel mal en reçoit-il? Si tu es vertueux, que lui donnes-tu, ou que reçoit-il de ta main?* Les mots לא יבאלי signifient proprement : *il ne fait pas attention* ou *il ne se préoccupe pas*; mais ce n'est pas là ce que l'auteur veut dire, car Élihou admettait au contraire que Dieu se préoccupe des actions humaines, qu'il récompense l'homme pieux et punit le pécheur. C'est donc avec intention, je crois, qu'Ibn-Tibbon traduit ces mots par לא ירגיש, *il ne sent pas* ou *il ne s'aperçoit pas*, c'est-à-dire que le bien ou le mal que fait l'homme n'agissent pas sur l'essence divine. Ibn-Falaquéra, trouvant cette expression trop matérielle (וליחס לו ית' הרגשה אינו נכון, *l. c.*), préfère traduire : לא ישית לב; mais ces mots ont l'inconvénient de ne pas rendre exactement la pensée de l'auteur, pas plus que les mots לא יחוש qu'emploie Al-'Harîzi.

pour lui [1], l'intercession de ce dernier sera agréée, le malade se rétablira [2], sera sauvé et reviendra au meilleur état possible. Cependant, cela ne peut pas se continuer toujours, et il ne peut y avoir d'intercession continuelle, à tout jamais, mais seulement deux ou trois fois [3]. C'est là ce qu'il dit : *S'il a un ange qui intercède pour lui etc.* (XXXIII, 23) ; et, après avoir décrit l'état progressif du convalescent et la joie que lui cause son retour à la parfaite santé [4], il ajoute : *Tout cela, Dieu le fait deux ou trois fois pour l'homme* (*ibid.*, *v.* 29). — C'est là une idée qui n'est exposée que par Elihou seul ; mais ce qu'il ajoute en outre, avant (d'exprimer) cette idée, c'est qu'il commence par décrire [5] comment arrive l'inspiration prophétique, en disant : *Car Dieu parle une fois, deux fois, sans que l'on y fasse attention. Dans un songe, une vision nocturne, lorsqu'un profond som-*

(1) C'est-à-dire, si, par l'effet de la Providence divine, une force quelconque de la nature lui vient en aide. On a déjà vu que le mot *ange* désigne souvent les forces émanant des sphères célestes et toutes les forces physiques. Voy. tome II, chap. VI, p. 70 et suiv.

(2) Littéralement : *sa chute sera relevée*, ou mieux *il sera relevé de sa chute*. Sur cette expression, voy. le tome II, p. 215, note 1.

(3) C'est-à-dire, la nature peut vaincre la maladie et sauver l'homme deux ou trois fois ; mais il est mortel et finira par succomber.

(4) Au lieu de במאל, quelques mss. ont חאל, et de même Ibn-Tibbon אל ענין הבריאות, *à l'état de santé*.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots כונה אפתתח sont inexactement rendus par מה שאמר. Al-'Harizi traduit : והוסיף כי החל קודם זה הענין לספר איכות הנבואה. — En faisant ressortir, dans les discours d'Élihou, les deux points dont il vient d'être parlé, à savoir la manière dont Dieu sauve souvent l'homme d'un mal imminent et la manière dont arrive à l'homme l'inspiration prophétique, l'auteur paraît vouloir indiquer que l'opinion d'Élihou est conforme à la sienne propre, d'après laquelle l'individu humain est seul l'objet de la providence particulière de la Divinité. Voy. ci-dessus, chap. XVII, p. 129 et suiv., où l'auteur établit que l'homme seul, qui participe plus ou moins de l'épanchement de l'intelligence divine, participe dans la même mesure de la Providence divine.

meil pèse sur les hommes etc. (*ibid.*, *v.* 14 et 15). Ensuite il confirme cette opinion [1], et pour montrer de quelle manière il faut l'entendre, il décrit une série de phénomènes physiques, tels que le tonnerre, la foudre, la pluie, le souffle des vents. Il y mêle aussi beaucoup de choses concernant les êtres vivants, en parlant par exemple de l'irruption de la peste; *en un instant ils meurent au milieu de la nuit etc.* (XXXIV, 20), de grandes guerres qui éclatent : *Il brise des puissants sans nombre, et il met d'autres à leur place* (*ibid.*, *v.* 24), et de beaucoup d'autres choses semblables [2].

Tu trouveras de même que, dans la révélation qu'eut Job [3], et par laquelle il devint clair pour lui qu'il s'était trompé dans tout ce qu'il s'était imaginé, on ne fait constamment que décrire les choses physiques, soit les éléments, soit les météores, soit la

(1) C'est-à-dire, son opinion concernant la Providence divine, et qui, selon l'auteur, résulte des passages qu'il vient de citer.

(2) On ne voit pas bien la liaison de ces derniers passages avec ce qui précède, et, en général, l'auteur s'exprime sur l'opinion qu'il attribue à Élihou d'une manière très-obscure. Ici, ce me semble, il attribue à Élihou l'opinion qu'il a développée plus haut (chap. XII) sur les différents maux qui frappent les hommes, et qui semblerait contredire ce qui a été dit sur la Providence veillant sur les individus humains; il montre qu'Élihou pense, comme lui-même, que ces maux, inhérents à la matière ou à la nature humaine, n'arrivent à l'individu que d'une manière exceptionnelle et sont un bien pour l'ensemble de l'humanité. Par les exemples de la peste et de la guerre, l'auteur fait allusion, je crois, à la première et à la deuxième espèce de maux dont il a parlé au chap. XII. Comme solution finale du problème, ainsi qu'on va le voir, l'auteur établit que nous ne saurions nous former une idée juste de la Providence divine, du régime divin et de la science divine; car nous en jugeons par le régime humain, tandis que ce n'est que par simple homonymie que *régime*, *science*, et beaucoup d'autres choses se disent à la fois de Dieu et de nous, bien que les deux choses soient totalement et essentiellement différentes.

(3) C'est-à-dire, dans la *théophanie* qui termine le livre de Job (chap. XXXVIII à XLI).

nature de différentes espèces d'animaux, pas autre chose. Si on y parle aussi des régions éthérées, des cieux, de l'Orion, des Pléiades, c'est à cause de leur influence sur notre atmosphère; car tous les objets sur lesquels Dieu appelle l'attention de Job n'appartiennent qu'au monde sublunaire. C'est ainsi qu'Elihou aussi tire ses avertissements des différentes espèces d'animaux : *Il nous instruit*, dit-il, *par les animaux de la terre, il nous rend sages par les oiseaux du ciel* (XXXV, 11). Dans ce discours (de Dieu), on s'étend principalement sur la description du *Leviathan*, qui est un assemblage de propriétés corporelles diverses, appartenant aux animaux qui marchent, qui nagent ou qui volent (1). — Par toutes ces choses on veut dire que nos intelligences n'arrivent pas à comprendre comment sont nées ces choses physiques existant dans le monde de *naissance* et de *corruption* (2), ni à concevoir quelle est l'origine de la force physique existant dans elles. Ce ne sont pas là des choses qui ressemblent à ce que nous faisons, nous autres ; et comment pourrions-nous vouloir établir une comparaison entre la manière dont Dieu les gouverne et en a soin, et la manière dont nous gouvernons et soignons ce qui est confié à notre gouvernement et à nos soins? En effet, il convient de nous arrêter à ce peu (que nous en savons) et de croire que rien ne saurait être caché à Dieu, comme dit Elihou : *Car il a les yeux sur les voies de l'homme et il voit tous ses pas. Il n'y a pas de ténèbres, pas d'obscurité, où les artisans d'iniquité puissent se cacher* (XXXIV, 21-22). Mais l'idée de la Providence de Dieu n'est pas la même que celle de la nôtre (3), et l'idée du *régime*

(1) Selon l'auteur, le mot לויתן, venant de la racine לוה, *joindre*, *unir*, désignerait un monstre imaginaire, *réunissant* les formes animales les plus diverses.

(2) C'est-à-dire, dans le monde sublunaire, où tout naît et périt tour à tour.

(3) C'est-à-dire, le mot providence, *providentia*, appliqué à Dieu, n'a pas le même sens que lorsqu'il s'applique à notre *prévoyance* et aux soins que nous prenons d'une chose. Voy. ci-dessus, p. 154, note 1.

dont les créatures sont l'objet de la part de Dieu n'est pas la même que celle du régime que nous exerçons; ces deux (choses respectives) ne rentrent pas sous une même définition, comme on le croit par égarement, et n'ont rien de commun que le seul *nom*, de même que notre *action* et celle de Dieu ne se ressemblent point et ne rentrent pas sous une même définition. De même que les œuvres de la nature diffèrent des œuvres de l'art, de même le régime divin, la Providence divine, l'intention divine, dont ces choses physiques sont l'objet, diffèrent de notre régime humain, de notre prévoyance et de notre intention à l'égard des choses qui en sont l'objet.

Le livre de Job tout entier a pour but d'établir cet article de foi et d'appeler l'attention sur les preuves qu'on peut déduire des choses physiques, afin que tu ne te trompes pas et que tu ne veuilles pas, dans ton imagination, établir une comparaison entre la science de Dieu et la nôtre, ou (croire) que l'intention, la Providence et le régime de Dieu, ressemblent à notre intention, à notre prévoyance, à notre régime. L'homme qui se sera pénétré de cela supportera facilement toute calamité. Les malheurs ne le feront plus douter de Dieu, et (il ne se demandera plus) si Dieu en a connaissance ou non, s'il a soin (de l'homme) ou s'il l'abandonne; au contraire, ils lui inspireront plus d'amour, comme il est dit à la fin de cette révélation : *C'est pourquoi je rejette tout cela et je me repens de la poussière et de la cendre*[1], et comme s'expriment les docteurs : « Ceux qui pratiquent (les devoirs) par amour de Dieu et supportent les souffrances avec joie, etc.[2] » Si tu considères tout ce que je viens de dire avec l'attention qu'exige la lecture de ce traité, et si ensuite tu examines le livre de Job, tu en comprendras le sens, et tu trouveras que j'en ai résumé toutes les idées, ne laissant de côté que ce qui est un simple ornement du style et ne sert qu'à ache-

(1) Sur la manière dont l'auteur interprète ce passage, voy ci-dessus, p. 177, et *ibid.*, note 1.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 88 *b*.

ver l'allégorie [1], comme je te l'ai exposé plusieurs fois dans ce Traité.

CHAPITRE XXIV.

L'idée de l'*épreuve* [2] est également très-obscure et forme une des plus grandes difficultés de la religion. La Loi en parle dans six passages, comme je te l'exposerai dans ce chapitre [3]. Quant à la manière dont le vulgaire entend généralement l'idée de l'*épreuve*, — à savoir, que Dieu envoie des calamités à un homme, sans que celui-ci ait commis aucun péché et afin de lui accorder une récompense d'autant plus grande, — c'est là un principe qui n'est mentionné expressément par aucun texte de la Loi, et, parmi les six passages du Pentateuque, il n'y en a qu'un seul qui, pris à la lettre, puisse faire croire une pareille chose [4]; j'en expliquerai plus loin le sens. Cette opinion se trouve même en opposition avec celle que la Loi pose en principe; car il est dit : *un Dieu de vérité et sans iniquité* (Deutér., XXXII, 4). Cette opinion vulgaire n'est pas non plus admise par tous les doc-

(1) Littéralement : *Et il n'en est excepté que ce qui arrive dans l'ordre ou l'ensemble du discours et dans la suite de l'allégorie*. Voy. à la fin du chap. précédent, p. 171, note 2.

(2) L'auteur explique dans ce chapitre les passages bibliques qui semblent dire que Dieu, par les maux qu'il inflige à l'homme, a quelquefois pour but de le mettre à l'*épreuve*.

(3) Les six passages, comme on le verra, sont : Genèse, chap. XXII, *v.* 1; Exode, chap. XVI, *v.* 4; chap. XX, *v.* 17; Deutéronome, chap. VIII, *v.* 2 et 16; chap. XIII, *v.* 4.

(4) Les mots מא יוהם ט̇אהרה signifient *dont le sens littéral puisse faire croire* ou *soupçonner*. La version d'Ibn-Tibbon, מה שיראה פשוטו, manque d'exactitude; la version d'Al-'Harizi est ici peu intelligible, elle porte : פשט שיספק לנו זה הענין. — Le passage auquel l'auteur fait allusion et qu'il expliquera plus loin est celui du Deutéronome, ch. VIII, *v.* 16, où on lit les mots להיטיבך באחריתך, *pour te faire du bien dans l'avenir*.

teurs; car il y en a qui disent : « pas de mort sans péché, pas de châtiment sans crime [1]. » C'est, en effet, cette dernière opinion que doit admettre tout homme religieux doué d'intelligence, et il ne doit pas attribuer à Dieu l'injustice, de manière à croire que Zeid est pur de tout péché, qu'il est un homme parfait et qu'il n'a point mérité ce qui lui est arrivé. Quant aux *épreuves*, que le Pentateuque mentionne dans les passages en question, elles ont pour objet, en apparence, de faire une expérience et une enquête, afin de connaître le degré [2] de foi de tel homme ou de telle nation, ou le degré de sa piété. Mais c'est là précisément la grande difficulté [3], et particulièrement dans l'histoire du sacrifice d'Isaac qui n'était connu que de Dieu et des deux personnages [4], à l'un desquels il fut dit [5] : *car maintenant j'ai reconnu que tu crains Dieu* (Genèse, XXII, 12). Il en est de même de ce passage : *car l'Éternel votre Dieu vous éprouve pour savoir si vous aimez etc.* (Deutér., XIII, 4), et de cet autre passage :

(1) Voy. ci-dessus, chap. XVII, p. 126-128, où l'auteur, après avoir cité ce passage et quelques autres analogues, parle aussi de ceux qui admettent les *châtiments d'amour*, ou des peines qui sont infligées à l'homme, non pour avoir péché auparavant, mais afin que sa récompense future soit d'autant plus grande.

(2) Ibn-Tibbon a omis ici le mot קדר, *mesure, valeur, degré;* immédiatement après, il rend le même mot par יכולת, tandis qu'il faudrait le traduire par שיעור. Al-'Harizi traduit très-inexactement : כדי שתחזק אמונת האיש ההוא או האומה ותכלית צדקתו. Quant au verbe יעלם, il faut le prononcer au passif (يُعْلَمَ). Ibn-Tibbon le traduit à l'actif, en ajoutant le sujet עד שידע השם ית'.

(3) C'est-à-dire, il est bien difficile d'interpréter les six passages dans le sens qui vient d'être indiqué; car cela supposerait que Dieu a besoin d'une enquête pour connaître la vérité, et que sa science peut subir un changement.

(4) Mot à mot : *et d'eux deux*, c'est-à-dire d'Abraham et d'Isaac. Ici l'expérience et l'enquête ne pouvaient évidemment servir qu'à Dieu seul.

(5) Le texte porte : *et il fut dit à lui*, c'est-à-dire à Abraham. Les mss. de la version d'Ibn-Tibbon ont de même ונאמר לו, tandis que les éditions portent inexactement ונאמר להם.

pour connaître ce qui était dans ton cœur (*ibid.*, VIII, 2). Je vais maintenant te résoudre toutes ces difficultés.

Sache que toutes les fois que, dans le Pentateuque, il est question d'une *épreuve*, celle-ci n'a d'autre but et d'autre objet que de faire connaître aux hommes ce qu'ils doivent faire ou ce qu'ils doivent croire. Par conséquent, l'*épreuve* consiste, pour ainsi dire, dans l'accomplissement d'un certain acte où l'on n'a pas en vue cet acte en lui-même, lequel au contraire n'est proposé que comme exemple que l'on doit suivre et prendre pour modèle. Ainsi donc, quand il est dit : *pour savoir si vous aimez etc.* (Deutér., XIII, 4), cela ne signifie pas : *pour que Dieu le sache*, car lui il le savait déjà ; mais cela ressemble [1] à cet autre passage : *pour savoir que je suis l'Éternel qui vous sanctifie* (Exode, XXXI, 13). Là [2], le sens est : *pour que les nations sachent* ; et de même il dit ici : « S'il s'élève un homme qui s'arroge la prophétie et que vous voyiez ses prestiges [3] qui font croire qu'il dit vrai, vous saurez que c'est là une chose *par laquelle Dieu aura voulu faire connaître aux nations* à quel point vous êtes pénétrés de sa Loi, combien vous êtes capables de comprendre le véritable être de Dieu, que vous ne vous laissez pas tromper par la fourberie d'un imposteur, et que votre foi en Dieu n'est pas ébranlée ; et cela servira de point d'appui à tous ceux qui aspirent à la vérité, de manière qu'ils chercheront des croyances qui soient assez so-

(1) C'est-à-dire, l'expression לדעת, *pour savoir*, ne signifie pas « pour que *Dieu* le sache », mais « pour que *l'on* sache », comme dans le verset de l'Exode, XXXI, 13. — Au lieu de בל דלך, plusieurs mss. ont בדלך, et de même Ibn-Tibbon (mss.) : כי זה הוא כבר ידעו כאמרו וגו׳; mais le sens exige ici évidemment la conjonction בל, *mais*.

(2) C'est-à-dire, dans le passage de l'Exode.

(3) Le mot إِيهَام (nom d'action de la IVe forme de وَهَمَ) désigne une manière de parler ou d'agir, qui a pour but de faire admettre comme vrai ce qui n'est qu'une *insinuation*. Ibn-Tibbon met simplement אותותיו, *ses signes*, se reportant au passage du Deutéronome : ונתן אליך אות או מופת.

lides pour qu'en leur présence on n'ait plus aucun égard au faiseur de miracles (1). En effet, celui-ci inviterait à croire ce qui est impossible (2); mais il ne peut être utile d'avoir recours au miracle que lorsqu'on proclame quelque chose de possible, comme nous l'avons exposé dans le *Mischné Tôrâ* (3). — Puis donc qu'il est évident que l'expression לדעת, *pour savoir*, signifie ici : *afin que les hommes sachent*, il en sera de même de ce qui est dit au sujet de la manne : *afin de t'humilier et de t'éprouver, pour connaître ce qui était dans ton cœur, si tu observerais ses commandements ou non* (Deutér., VIII, 2), c'est-à-dire pour que les peuples le sachent et qu'il soit publié dans le monde entier

(1) C'est-à-dire : les gentils, voyant la foi inébranlable des Hébreux, la prendront pour modèle et auront des convictions solides contre lesquelles échoueront tous les prétendus miracles produits par les faux prophètes. — Les mots לְמִתְחַךְ במענז, que nous avons traduits : *au faiseur de miracles*, signifient proprement : *à celui qui lutte par le miracle*, c'est-à-dire qui s'efforce de convaincre par le miracle. מתחד (مُتَحَدٍّ) est le participe de la Ve forme du verbe حَدَى, que les Dictionnaires expliquent par *pugnavit, certavit in aliqua re peragenda.* Ibn-Tibbon traduit : לעשיית מופת, et Al-'Harizi : למפתה במעשה נם; Ibn-Falaquéra (Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157) blâme avec raison ces deux traductions, et propose de traduire : למתגבר במופת, *à celui qui cherche à vaincre par le miracle.*

(2) Mot à mot : *c'est un appel* ou *une invitation aux choses impossibles*; c'est-à-dire : le faux prophète, en proclamant l'existence de plusieurs dieux, inviterait à croire des choses dont l'impossibilité est démontrée ; tous ses miracles ne peuvent faire que le mensonge soit la vérité, car le miracle ne peut servir qu'à confirmer une chose possible.—Le mot דעא, qu'Ibn-Tibbon prend pour un nom d'action (دُعَآء) et qu'il traduit par קריאה, a été traduit par Al-'Harîzi dans le sens du prétérit (دَعَا) : כי הוא קורא להאמין בנמנע. Peut-être Al-'Harizi avait-il ידעו, à l'aoriste, comme l'a en effet un de nos mss. Le mot אלתחדי, que nous avons traduit par *s'appuyer*, signifie proprement *vaincre*, *l'emporter*. Voir la note précédente.

(3) Voy. traité *Yesodê ha-Tôrâ*, chap. VIII.

que ceux qui se consacrent au culte de Dieu reçoivent leur nourriture d'une manière inattendue. C'est exactement dans le même sens que, là où on parle pour la première fois de la chute de la manne, il est dit : *afin que je l'éprouve pour savoir s'il se conduira d'après ma loi ou non* (Exode, XVI, 4); ce qui veut dire, afin que chacun y puise une leçon et qu'il voie s'il est utile de se consacrer au culte de Dieu et si cela est suffisant, ou non. Quant à ce qui est dit au sujet de la manne une troisième fois : *Celui qui te nourrit, dans le désert, de la manne que tes pères n'avaient point connue, afin de t'humilier et de t'éprouver, pour te faire du bien dans l'avenir* (Deutér., VIII, 16), ce passage pourrait faire croire que Dieu afflige quelquefois l'homme pour que celui-ci obtienne ensuite une récompense d'autant plus grande; mais, en réalité, il n'en est point ainsi. Ce passage exprime plutôt l'une des deux idées suivantes: 1° l'idée répétée au sujet de la manne dans le premier et dans le second passage, c'est-à-dire afin qu'on sache s'il suffit, ou non, de se consacrer à Dieu pour avoir la nourriture et pour être à l'abri des fatigues et des peines; ou bien 2° le mot נסותך signifierait ici *t'accoutumer*, sens que le même verbe a dans ce passage : *Qui n'a point été accoutumée* (נִסְּתָה) *à placer la plante de son pied etc.* (*ibid.*, XXVIII, 56), de sorte qu'on aurait dit ici : Dieu vous a d'abord accoutumés à la peine dans le désert afin que vous jouissiez d'un bien-être plus grand quand vous serez entrés dans le pays (de Canaan); et cela est vrai, car il est plus doux de passer de la peine au repos que d'être toujours dans le repos. On sait aussi que, s'ils n'avaient pas subi la misère et la peine dans le désert, ils n'auraient pas pu conquérir le pays, ni combattre; ce que le Pentateuque dit expressément : *car Dieu disait : le peuple pourrait se repentir en voyant la guerre et retourner en Égypte. Dieu fit donc dévier le peuple du côté du désert, vers la mer Rouge* (Exode, XIII, 17 et 18). En effet, le bien-être fait disparaître la vaillance, tandis que les privations et les fatigues l'engendrent, et c'est là le *bien* que le passage en question leur promet *dans l'avenir*. Quant à ce passage : *car Dieu est venu pour vous éprouver* (Exode, XX, 17), il a le

même sens que celui du Deutéronome, où l'on dit, au sujet de celui qui prophétise au nom d'un faux dieu : *car l'Éternel votre Dieu vous éprouve* (Deutér., XIII, 4), ce dont nous avons déjà expliqué le sens. Ici donc, dans la scène du mont Sinaï, il leur dit : Ne craignez rien, car ce grand spectacle que vous avez vu a eu lieu uniquement pour que vous pussiez, par votre propre vue, acquérir une conviction certaine, et afin que, si l'Éternel votre Dieu, pour publier votre grande foi, vous éprouvait par un faux prophète qui vous invitât à renverser ce que vous avez entendu, vous restassiez fermes, sans broncher (1); car si je m'étais présenté à vous comme prophète, ainsi que vous le vouliez (2), et si je vous eusse rapporté ce qui m'aurait été dit, sans que vous l'eussiez entendu vous-mêmes, il se pourrait que vous réputassiez vrai ce qui vous serait rapporté par un autre, quand même il viendrait renverser ce que j'aurais annoncé, puisque vous ne l'auriez pas entendu vous-mêmes dans ce spectacle.

Quant à l'histoire d'Abraham relative au sacrifice d'Isaac, elle renferme deux grandes idées qui sont fondamentales dans la religion. La première, c'est de nous faire savoir jusqu'à quelle limite doivent s'étendre l'amour et la crainte de Dieu. Il fut ordonné (à Abraham) de faire une chose à laquelle on ne saurait comparer ni sacrifice d'argent, ni même le sacrifice de la vie; c'était bien la chose la plus extraordinaire (3) qui puisse arriver dans le monde, une de ces choses que la nature humaine ne peut être crue capable d'accepter. Figurez-vous un homme stérile (4),

(1) Mot à mot : *et que vos pieds ne glissassent pas.*

(2) Les mots במא זעמתם, qu'Ibn-Tibbon n'a pas rendus, semblent se rapporter à ce passage de l'Exode (XX, 10) : *Parle, toi, avec nous, et nous écouterons, et que Dieu ne parle point avec nous, de peur que nous ne mourions.*

(3) Sur le sens du mot إغياء, voy. tome I, p. 159, note 3, et tome II, p. 217, note 1.

(4) Mot à mot : *à savoir qu'un homme soit stérile.* Tous les mss. ont רגלא עקימא, les deux mots à l'accusatif; je crois qu'il faut prononcer

animé d'un désir extrême d'avoir des enfants, possédant une grande fortune et de la considération, et désirant que sa race devienne une nation : s'il a un fils, après avoir désespéré d'en avoir, quel amour, quelle passion il aura pour ce fils ! Cependant, craignant Dieu et désirant obéir à son ordre, il fait peu de cas (1) de ce fils chéri, renonce à tout ce qu'il avait espéré de lui et consent à l'immoler après quelques jours de voyage. Et, en effet, s'il s'était empressé de le faire à l'instant même où il en reçut l'ordre, c'eût été un acte d'étourderie et de précipitation, sans trop de réflexion ; mais faire une pareille chose plusieurs jours après en avoir reçu l'ordre était un acte qui supposait la pensée et une mûre réflexion, le respect que méritait l'ordre de Dieu, ainsi que l'amour et la crainte de Dieu. Certes, il ne faut point présumer d'autres circonstances, ni supposer (chez Abraham) une impression quelconque (2) ; car, si notre père Abraham s'empressa de sacrifier Isaac, ce ne fut pas dans la crainte que Dieu ne le fît

رَجُلٌ عَقِيمًا, en considérant le premier de ces deux mots comme *sujet* du verbe يكون et le second comme *énonciatif* ou *prédicat*.

(1) Dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot בן doit être changé en בזה ; Al-'Harizi traduit ויבז בעיניו זה הבן החמוד.

(2) C'est-à-dire : il ne faut pas expliquer l'action d'Abraham par une autre circonstance quelconque qui ait pu le guider, ni croire qu'il ait été sous le coup d'une impression quelconque, comme, par exemple, la peur. — Le verbe תדעי qu'on peut prononcer تُدْعَى ou تُدَّعَى (passif de la Ire ou de la VIIIe forme) signifie dans le premier cas *invoquer, appeler*, et dans le second cas *prétendre, présumer ;* quelques mss. ont תרעי (avec ר) ou יראעי, et, d'après ces leçons, il faudrait traduire le verbe par *considérer, avoir égard*. Les mots ולא יותר אנפעאל בוגה signifient littéralement : *ni préférer aucunement une impression*, c'est-à-dire, ni préférer d'expliquer l'action d'Abraham par une impression qu'il aurait reçue, comme, par exemple, par un sentiment de peur. Ibn-Tibbon traduit : ולא לעורר הפעלות כלל, ce qui est inexact. Ibn-Falaquéra fait observer avec raison qu'Ibn-Tibbon paraît avoir confondu יוֹתר avec יֻתיר, aoriste de אתאר (IVe forme de la racine ثار), *exciter*. Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 157.

mourir ou le rendît pauvre, mais uniquement parce qu'il est du devoir [1] des mortels d'aimer et de craindre Dieu, abstraction faite de tout espoir de récompense et de toute crainte de châtiment, comme nous l'avons exposé dans plusieurs endroits. Si donc l'ange lui dit : *car maintenant j'ai reconnu que tu crains Dieu* (Genèse, XXII, 12), cela signifie : cet acte, par lequel tu mérites, dans le sens absolu, (l'épithète de) ירא אלהים, *craignant Dieu*, fera connaître à tous les mortels jusqu'où doit aller la crainte de Dieu. Tu sauras que cette idée a été confirmée et exposée dans la Loi, où l'on dit que l'ensemble de toute la Loi, tout ce qu'elle renferme en faits d'ordres, de défenses, de promesses et de narrations, n'a pour but qu'une seule chose, qui est la crainte de Dieu. Voici les termes : *Si tu ne prends garde d'observer toutes les paroles de cette loi qui sont écrites dans ce livre, en craignant ce nom glorieux et redoutable etc.* (Deutér., XXVIII, 58). — Telle est l'une des deux idées qu'on a eues en vue dans le (récit du) sacrifice d'Isaac.

La seconde idée, c'est de nous faire savoir que les prophètes doivent prendre pour réel ce que la révélation leur apporte de la part de Dieu ; car il ne faut pas s'imaginer que, cette révélation ayant lieu, comme nous l'avons exposé, dans un songe ou dans une vision, et au moyen de la faculté imaginative, il s'ensuive que ce que les prophètes entendent ou ce qui leur est présenté dans une parabole puisse ne pas être certain, ou du moins qu'il s'y mêle quelque chose de douteux. On a donc voulu nous faire savoir que tout ce que le prophète voit dans la vision prophétique est pour lui réel et certain, qu'il ne doute de rien de tout cela et qu'il le considère à l'instar de toutes les choses réelles, perçues par les sens ou par l'intelligence. La preuve en est qu'Abraham

(1) Le verbe העין (تعيّن) signifie ici *être prescrit, incomber comme devoir.* La traduction d'Ibn-Tibbon, כדי שיתפרסם לאדם מה ראוי לעשותו, ne me paraît pas exacte. Al-'Harîzi traduit : אלא לתורה פשוטה הראויה לבני אדם ; il paraît avoir mieux saisi le sens, quoiqu'il s'exprime avec moins de clarté.

s'empressa de sacrifier son *fils unique qu'il aimait* (1), ainsi qu'il lui avait été ordonné, bien que cet ordre lui fût parvenu dans un songe ou dans une vision. Mais si le songe prophétique avait été obscur pour les prophètes, s'il leur était resté quelques doutes ou incertitudes (2) sur ce qu'ils percevaient dans la vision prophétique, ils ne se seraient pas empressés de faire ce qui répugne à la nature humaine, et Abraham n'aurait pas consenti à accomplir, dans le doute, un acte d'une si haute gravité (3).

En vérité, il convenait que cet événement, — je veux dire le sacrifice en question, — arrivât par l'intermédiaire d'Abraham et à un homme comme Isaac (4); car notre père Abraham fut le premier à faire connaître l'unité de Dieu et à établir le prophétisme (5), de manière à perpétuer cette croyance et à y attirer les hommes, comme il est dit : *Car je l'ai distingué, pour qu'il prescrivît à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie de l'Éternel, en pratiquant la vertu et la justice* (Genèse, XVIII, 19). De même donc qu'ils suivaient les opinions vraies et utiles qu'ils avaient entendues de lui, de même on doit suivre les opinions puisées dans ses actes (6), et particulièrement dans cet acte par lequel il a affermi le principe fondamental de la vérité de la pro-

(1) Allusion au verset 2 du chap. XXII de la Genèse.

(2) Les mots או שבהה n'ont pas été rendus par Ibn-Tibbon.

(3) Les mots אלעט׳ם כ׳טרה signifient littéralement : *dont l'importance est grande;* le mot כ׳טרה n'a été rendu ni par Ibn-Tibbon, ni par Al-'Harizi; ce dernier traduit : ולא היתה נמשכת נפשו לעשות זה המעשה הגדול על דבר מסופק. Le mot מספק est hébreu, *ex dubio*.

(4) Tous les mss. ont ופי מת׳ל יצחק, et de même Al-'Harizi a ובאיש כמו יצחק; Ibn-Tibbon traduit inexactement וביצחק. L'auteur veut dire qu'à côté d'Abraham, son unique fils légitime était le plus propre à figurer dans cette histoire.

(5) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : ולקיים האמונה; les mss. ont conformément au texte arabe ולקיים הנבואה.

(6) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot הנחלקות est une faute d'impression; il faut lire הנלקחות.

phétie [1], et par lequel il nous a fait savoir jusqu'où doivent aller la crainte et l'amour de Dieu.

Telles sont les idées que l'on doit se former des *épreuves*, et il ne faut pas croire que Dieu veuille éprouver et expérimenter une chose [2], afin de savoir ce qu'il n'a pas su auparavant. Qu'il est bien au-dessus de ce que s'imaginent, dans leurs pensées perverses, les hommes ignorants et stupides ! Il faut te bien pénétrer de cela.

CHAPITRE XXV.

Les actions, eu égard à leur but, peuvent se diviser en quatre espèces : action oiscuse, action frivole, action vainc et action bonne et utile. L'action qu'on appelle *vaine* est celle qu'on accomplit dans un certain but, lequel pourtant n'est pas atteint, parce que certains empêchements s'y opposent. Souvent tu entendras dire à quelqu'un : « Je me suis fatigué en *vain* [3] », lorsqu'il s'est fatigué à chercher une personne qu'il n'a pas trouvée, ou lorsqu'il a entrepris un voyage fatigant sans avoir fait un commerce lucratif. On dit encore : « Notre peine pour ce malade a été *vaine* », lorsque celui-ci n'est pas revenu à la santé. Il en est de même de toutes les actions par lesquelles on cherche à atteindre un but ; (on les appelle *vaines*) quand le but n'est pas atteint. — L'action *oiseuse* est celle par laquelle on ne vise ab-

(1) C'est-à-dire, le sixième article de foi qui établit la vérité de la prophétie. La version d'Ibn-Tibbon porte : פנת אמונת הנבואה ; Al-'Harizi traduit plus exactement : עיקר אמתת הנבואה. Il est probable qu'Ibn-Tibbon a également écrit אמתת, qui a été changé en אמונת.

(2) Le mot אמרא, que nous prononçons أَمْرًا (une *chose*), a été rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par אדם (un *homme*), c'est-à-dire إِمْرَأً. Al-'Harizi traduit : ירצה לנסות דבר ולבחון אותו.

(3) Ibn-Tibbon a טרחת à la 2e personne ; mais il faut prononcer le verbe arabe à la première personne (تَعِبْتُ). Al-'Harizi traduit exactement יגעתי לשוא.

solument à aucun but [1], comme certaines gens, en méditant, jouent avec leurs mains, et comme font les distraits et les étourdis. — L'action *frivole* est celle où l'on a en vue un but insignifiant, je veux dire, par laquelle on vise à une chose qui n'est pas nécessaire et qui n'a pas même une grande utilité; ainsi, par exemple, quand on danse sans avoir pour but de se donner de l'exercice, ou quand on fait des choses qui ont pour but de faire rire, ce sont indubitablement des choses qu'on appellera *frivoles*. Mais il y a ici à faire une différence, selon le but et la valeur de ceux qui agissent; car il y a beaucoup de choses qui, aux yeux de certaines gens, sont nécessaires ou très-utiles, tandis que, selon d'autres, on n'en a nul besoin. Ainsi, par exemple, aux yeux de ceux qui connaissent la médecine, les différentes espèces d'exercices du corps sont nécessaires pour bien conserver la santé; et, aux yeux des savants, l'écriture est une chose très-utile. Celui-là donc qui, en vue de sa santé, se livre à des exercices, tels que le jeu de paume, la lutte, le pugilat, la retenue de la respiration, ou qui, en vue de l'écriture, taille le *kalam* (roseau) ou prépare le papier, fait aux yeux des ignorants un acte *frivole*, mais qui n'est pas frivole aux yeux des savants. — L'action *bonne et utile* est celle qu'on accomplit en vue d'un but noble, je veux dire nécessaire ou utile, et qui fait atteindre ce but. — C'est là, il me semble, une classification contre laquelle on ne saurait élever aucune objection. En effet, celui qui accomplit un acte quelconque, tantôt vise à un certain but, tantôt n'a aucun but; et le but qu'on a en vue est tantôt noble, tantôt insignifiant, et tantôt il est atteint, tantôt il ne l'est pas. Cette classification est donc de toute nécessité.

Après cet exposé, je dis : Un homme intelligent ne saurait soutenir qu'une action quelconque de Dieu puisse être vaine, ou oiseuse, ou frivole. Selon notre opinion à nous tous qui sui-

(1) Dans le *Kitâb al-Ta'rifât* on dit : « *'Abath* (عبث) signifie s'occuper d'une chose à laquelle on ne connaît pas d'utilité, ou qu'on fait sans avoir un vrai but. » Voir le Dictionnaire de Freytag à ce mot.

vons [1] la Loi de Moïse notre maître, toutes ses actions sont bonnes et utiles, comme il est dit : *Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très-bien* (Genèse, I, 31). Par conséquent, tout ce que Dieu fait en vue de quelque chose est ou nécessaire ou très-utile pour l'existence de cette chose qu'il a en vue. Ainsi, par exemple, la nourriture est nécessaire à l'animal pour sa conservation, et les yeux lui sont très-utiles pour cela; aussi la nourriture n'a-t-elle d'autre but que de conserver l'animal pendant un certain temps, et les sens n'ont pour but que l'utilité que leurs perceptions procurent à l'animal. Telle est aussi l'opinion des philosophes, à savoir qu'il n'y a rien d'oiseux [2] dans aucune des choses physiques, c'est-à-dire, que tout ce qui n'est pas artificiel suppose des actions ayant un certain but, peu importe que nous connaissions ce but, ou que nous l'ignorions. Mais, selon cette secte d'entre les penseurs [3], qui prétend que Dieu ne fait aucune chose en vue d'une autre chose, qu'il n'y a ni causes ni effets, qu'au contraire, toutes les actions de Dieu ne sont que le résultat de sa seule volonté, qu'il ne faut point leur chercher de but, ni demander pourquoi il a fait telle chose, qu'il fait ce qui lui plaît et que ce n'est pas le résultat d'une *sagesse*, selon ceux-là (dis-je), les actions de Dieu entreraient dans la catégorie des choses *oiseuses*, ou plutôt elles seraient au dessous de l'action oiseuse; car, s'il est vrai que l'auteur d'une telle action ne vise à aucun but, du moins il ne se soucie pas de ce qu'il fait; tandis que Dieu, selon ceux-là, sait bien ce qu'il fait, et pourtant il le fait sans aucun but, ni en vue d'aucune utilité.

(1) Au lieu de כל מן חבע, quelques mss. ont : בל כל מחבע; c'est cette leçon que paraît exprimer Ibn-Tibbon, qui traduit : וגם לפי דעת כל נמשך אחר תורת מרע"ה. Al-'Harizi traduit dans le même sens : לפי דעתנו אנחנו וכל מאמין תורת מ"ר.

(2) Voy. t. II, p. 119, note 4, et ci-dessus, chap. XIII, p. 85.

(3) L'auteur fait ici allusion à certains Motécallemin, et notamment aux Ascharites, qui nient toute causalité et font tout dépendre de la seule volonté de Dieu. Voy. le t. I, chap. LXXIII, 6e proposition, p. 389-395; et *Mélanges etc.*, p. 326 et p. 378-379.

Mais, ce qui se montre inadmissible dès le premier abord, c'est qu'il y ait dans les actions de Dieu quoi que ce soit de *frivole;* et il ne faut point avoir égard à la folie de ceux qui ont prétendu que le singe a été créé pour amuser l'homme. Ce qui a fait naître de pareilles idées, c'est qu'on ignorait la nature de la *naissance* et de la *corruption*, et qu'on oubliait un principe fondamental, à savoir que c'est avec intention que Dieu a fait naître toutes les choses *possibles* telles que nous les voyons; sa sagesse n'a pas voulu qu'elles fussent autrement; et, par conséquent, cela serait *impossible*, les choses devant être telles que sa sagesse l'a exigé. Quant à ceux qui ont dit que Dieu, dans tout ce qu'il a fait, n'a eu en vue aucun but, ils y ont été nécessairement amenés en considérant l'ensemble de l'être au point de vue de leur opinion (1); car s'étant demandé quel serait le but de l'existence du monde dans son ensemble, ils ont nécessairement répondu, comme le font tous ceux qui soutiennent la nouveauté du monde : « C'est ainsi qu'il l'a *voulu*, sans avoir d'autre raison. » Ensuite ils ont continué ce raisonnement à l'égard de tous les détails de l'univers, de sorte que, par exemple, loin de convenir que la perforation de l'uvée et la transparence de la cornée avaient pour but de donner passage à l'*esprit visuel* (2) afin de produire la perception, ils niaient au contraire que ce fût là la cause de la vision. Ce n'est pas, disaient-ils, en vue de la vision que cette membrane a été perforée et que celle qui est au-dessus a été rendue transparente, mais c'est ainsi que Dieu l'a voulu, quoique la vision fût possible s'il en eût été autrement. Nous avons certains passages bibliques dont le sens littéral, de prime abord, pourrait donner lieu à une pareille idée. Il est dit par exemple : *L'Éternel a fait tout ce qu'il a voulu* (Ps., CXXXV, 6); *et ce que son âme a désiré, il l'a fait* (Job, XXIII, 13); et ail-

(1) Encore ici, l'auteur fait allusion aux Ascharites, qui nient toute *causalité*, tant dans l'ensemble de l'univers que dans les moindres détails de la création.

(2) Voy. le t. I, p. 111, note 2.

leurs : *et qui lui dira que fais-tu?* (Eccles., VIII, 4.) Mais le sens de ces passages et d'autres semblables est celui-ci : Ce que Dieu *veut* se fait nécessairement, et il n'y a rien qui puisse empêcher l'accomplissement de sa volonté. [Cependant, Dieu ne veut que ce qui est possible; non pas tout ce qui est possible, mais seulement ce qui est demandé par sa sagesse (1)]. De même, l'œuvre absolument bonne que Dieu veut faire ne peut être arrêtée par aucun obstacle, et rien ne peut l'empêcher (2). Telle est l'opinion de tout théologien et celle des philosophes, et telle est aussi la nôtre; car, bien que nous croyions que le monde a été *créé*, tous nos docteurs et tous nos savants admettent que ce fait n'a pas eu lieu par la seule volonté de Dieu; mais ils disent que la sagesse divine, que nous sommes incapables de comprendre, a nécessité l'existence de cet univers entier, au moment où il arriva à l'existence, et que cette même sagesse invariable avait nécessité le néant avant que le monde existât. Tu trouveras cette idée souvent répétée (3) chez les docteurs, par exemple

(1) Littéralement : *ce que sa sagesse exige qu'il soit de telle manière.* Le sens est : Dieu ne veut pas tout ce qui est possible en soi-même et par la nature des choses, mais la sagesse divine préfère les choses possibles les unes aux autres, et veut que le possible se réalise de telle ou telle manière. Il faut se rappeler ce que l'auteur a dit plus haut, chap. XX, p. 152, à savoir que la prescience divine ne fait pas sortir le possible de sa nature de *possible.* Par conséquent, les choses qui par leur nature sont *possibles* et qui peuvent en réalité être ou ne pas être se réalisent d'une certaine manière, soit par ce qu'exige la sagesse divine, soit par le libre arbitre de l'homme.

(2) Littéralement : *quant à l'œuvre entièrement bonne que Dieu veut faire, il ne peut intervenir aucun obstacle entre elle et lui, et rien ne peut l'empêcher.* Dans les mots בינה ובינה, le premier suffixe se rapporte à l'*œuvre* et le second à *Dieu.* Les mss. de la version d'Ibn-Tibbon portent, conformément au texte arabe : לא יבדיל בינו ובינו מונע; dans les éditions on a maladroitement changé לא en ולא, et pour plus de clarté, on a expliqué בינו ובינו par בינו ובין הפעל ההוא.

(3) Au lieu du mot מתכררא, un de nos mss. a מדכורא, et de même Ibn-Tibbon : נזכר.

dans l'explication de ce passage : *Il a tout bien fait en son temps* (Ecclésiaste, III, 11)[1]. Par tout cela, on voulait éviter ce qu'il convient en effet d'éviter, à savoir (d'admettre) que l'agent (c'est-à-dire Dieu) puisse accomplir un acte, sans avoir en vue un but quelconque. Telle est la croyance des docteurs de notre loi, et c'est là aussi ce qu'ont déclaré nos prophètes, à savoir que les actions de la nature, jusqu'aux moindres détails, sont sagement réglées et se lient les unes aux autres, qu'elles sont toutes des causes et des effets (les unes des autres), et qu'aucune d'elles n'est ni oiseuse, ni frivole, ni vaine, mais qu'au contraire ce sont des actions d'une parfaite sagesse, comme il est dit : *Que tes œuvres sont nombreuses, ô Éternel ! Tu les as toutes faites avec sagesse* (Ps., CIV, 24) ; et ailleurs : *Et toutes ses œuvres sont solides* (Ps., XXXIII, 4) ; et ailleurs encore : *L'Éternel a fondé la terre avec sagesse* (Prov., III, 19). De telles expressions sont fréquentes, et l'opinion contraire ne peut être admise. La spéculation philosophique décide de même que, dans toutes les œuvres de la nature, il n'y a rien d'oiseux, ni de frivole, ni de vain, et à plus forte raison dans la nature des sphères célestes ; car celles-ci, en raison de leur noble matière, sont plus solides et plus régulières.

Il faut savoir que la plupart des fausses opinions qui ont apporté tant de perplexité dans les recherches sur la cause finale, soit de l'ensemble de l'univers, soit de chacune de ses parties, n'ont d'autre source[2] que, d'une part, l'erreur dans laquelle

(1) Voy. *Beréschith rabbâ*, sect. 9, au commencement ; *midrasch Kohéleth*, fol. 67, col. 1 : אמר ר׳ תנחומא בעונתו נברא העולם לא היה העולם ראוי להבראות קודם לכן. « Rabbi Tan'houma dit : le monde a été créé *en son temps*, c'est-à-dire il ne convenait pas que le monde fût créé auparavant. »

(2) Tous nos mss. ont אצלה avec le suffixe masc. sing., qui ne peut se rapporter qu'au mot מעטם. Nous avons préféré écrire אצלהא, avec le suffixe féminin se rapportant au collectif אלאוהאם. La version d'Ibn-Tibbon porte de même שרשם, avec le suffixe pluriel se rapportant à הספיקות ; cependant quelques mss. ont שרשו, et de même Al-'Harizi : ודע כי רוב השגיאות ... הוא מפני טעות וגו׳.

était l'homme à l'égard de lui-même, s'imaginant que l'univers entier n'existe que pour lui, et, d'autre part, son ignorance tant à l'égard de la nature de cette matière inférieure qu'à l'égard du premier but du Créateur, qui était de faire exister tout ce dont l'existence était possible, l'existence étant indubitablement le bien (1). C'est de cette erreur et de l'ignorance de ces deux choses que naissent les doutes et la perplexité, de sorte qu'on s'imagine que, parmi les actions de Dieu, il y en a de frivoles, ou d'oiseuses, ou de vaines. Sache que ceux qui se sont résignés à cette absurdité, de sorte que pour eux les actions divines ressemblent à des actions oiseuses qui n'ont absolument aucun but, ont voulu par là éviter seulement de les faire dépendre d'une *sagesse*, craignant que cela ne conduisît à professer *l'éternité du monde* (2); ils ont donc fermé la porte à cette opinion. Mais je t'ai déjà fait savoir quelle est à cet égard l'opinion de notre loi, et que c'est cette opinion qu'il faut admettre; car nous ne disons rien d'absurde en soutenant que l'être et le non-être de tous ces actes dépendent de la sagesse divine, mais que nous ignorons souvent comment cette sagesse se manifeste dans les œuvres de Dieu. C'est sur cette opinion qu'est basée toute la Loi de Moïse, notre maître. Elle dit au commencement : *Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait et c'était très-bien* (Genèse, I, 31), et elle dit vers la fin : *Le rocher* (le Créateur), *son œuvre est parfaite* (Deutér., XXXII, 4.) Il faut te bien pénétrer de cela. Si tu examines cette opinion, ainsi que l'opinion philosophique, en étudiant tous les chapitres précédents de ce traité qui se rattachent à ce sujet, tu trouveras que les deux opinions ne diffèrent à l'égard d'aucun des moindres détails de l'univers (3). Tu ne trouveras que la seule différence

(1) Cf. ce que l'auteur a dit plus haut sur la cause finale de l'univers et de ses parties, chap. XIII, p. 92 et suiv.

(2) Si les œuvres de Dieu, disaient-ils, émanaient de la sagesse divine, le monde serait nécessairement éternel, comme l'est la sagesse divine elle-même.

(3) C'est-à-dire que, selon les deux opinions, il faut reconnaître que l'ensemble de l'univers et tous ses détails ont un certain but, conforme à la sagesse divine, et que Dieu n'a rien fait en vain.

que nous avons déjà exposée (1), à savoir que, selon eux (les philosophes), le monde est éternel, tandis que, selon nous, il est créé. Comprends bien cela.

CHAPITRE XXVI.

De même que les théologiens spéculatifs diffèrent sur la question de savoir si les actions de Dieu dépendent de sa sagesse ou si elles dépendent uniquement de sa volonté sans avoir absolument aucun but, de même ils diffèrent dans la manière de considérer les lois qu'il nous a prescrites. En effet, il y en a qui n'attribuent à ces dernières aucune raison et qui soutiennent que toutes les lois dépendent de la seule volonté (de Dieu), tandis que d'autres soutiennent que tout ce qui est prescrit ou défendu dépend de la sagesse divine et vise à un certain but, que toutes les lois ont une raison et qu'elles ont été prescrites en vue d'une utilité quelconque. Cependant, nous autres (Israélites), tous tant que nous sommes, hommes du vulgaire ou savants, nous croyons qu'elles ont toutes une raison, mais qu'en partie nous en ignorons les raisons, ne sachant pas en quoi elles sont conformes à la sagesse divine (2). Des passages de l'Écriture le disent clairement : *des statuts et des ordonnances justes* (Deut., IV, 8); *les ordonnances de l'Éternel sont vérité, elles sont justes toutes ensemble* (Ps., XIX, 10). Les *statuts* ou règlements appelés חֻקִּים, par exemple ceux relatifs aux tissus de matières hé-

(1) Au lieu de בינאה, quelques mss. ont בינהא; quoique cette leçon n'offre pas de sens, elle a été reproduite par Ibn-Tibbon, qui traduit : אלא במה שביניהם.

(2) Mot à mot : *et nous n'y reconnaissons pas le mode de la sagesse.* Tous nos mss. ont פיה avec le suffixe masculin singulier, qui ne peut se rapporter grammaticalement qu'au mot בעְצֹהא. Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi ont בהם, comme s'ils avaient lu dans le texte arabe : פיהא.

térogènes, à la viande cuite dans du lait, au bouc émissaire (1), et sur lesquels les docteurs s'expriment en ces termes : « Des choses que je t'ai prescrites, sur lesquelles il ne t'est pas permis de réfléchir, dont Satan fait l'objet de sa critique, et que les gentils réfutent (2), » — (ces règlements, dis-je), les docteurs en général ne les considèrent point comme des choses qui soient absolument sans raison et auxquelles il ne faille pas chercher de but; car cela nous conduirait à (attribuer à Dieu) des actions *oiseuses*, comme nous l'avons dit. Tous les docteurs croient au contraire qu'elles ont nécessairement une raison, je veux dire un but d'utilité; mais cette raison nous échappe à cause de la faiblesse de notre intelligence ou de notre manque d'instruction. Selon eux donc, tous les commandements ont une raison, je veux dire que chaque prescription ou défense a un but d'utilité; tantôt l'utilité en est évidente pour nous, comme celle de la défense de tuer et de voler; tantôt l'utilité n'en est pas aussi évidente (3), comme par exemple lorsqu'on interdit l'usage des premiers produits des arbres (4) ou le mélange de la vigne (avec d'autres plantes (5)). Les commandements dont l'utilité est évidente pour

(1) Voy. Deutéronome, XXII, 11; Exode, XXIII, 19; Lévitique, XVI, 10 et 21.

(2) C'est-à-dire, Satan, ou l'esprit de doute et de contradiction, critique ces règlements comme inutiles, et les gentils en font un objet de plaisanterie et s'en servent pour attaquer la divinité de la Loi. L'auteur a en vue un passage du Talmud de Babylone, traité *Yomâ*, fol. 67 *b*, quoique les termes ne soient pas exactement les mêmes. Cf. les *Huit Chapitres*, servant d'introduction au commentaire sur le traité *Aboth*, à la fin du chap. 6.

(3) Tous les mss. arabes ont מתֿל תלך, *comme pour celles-là*, c'est-à-dire, aussi évidente qu'elle l'est pour les défenses de tuer et de voler. Ibn-Tibbon a rendu les mots מתֿל תלך par כמו שהתבאר בנזכרים.

(4) Littéralement : *le prépuce*; on appelle ainsi les fruits que porte l'arbre pendant les trois premières années. Voy. Lévitique, chap. XIX, *v.* 23.

(5) C'est-à-dire, la plantation de plantes hétérogènes au milieu des vignes. Voy. Deutéronome, chap. XXII, *v.* 9, et plus loin chap. XXXVII.

tout le monde sont appelés משפטים, *lois* ou *ordonnances*, et ceux dont l'utilité n'est pas généralement évidente sont appelés חקים, *statuts* ou *règlements*. Ils disent souvent : « *car ce n'est pas une chose vaine de votre part* (Deut., XXXII, 47), et si elle est vaine, c'est de votre part [1]; » ce qui veut dire : Cette législation n'est pas une chose vaine sans but utile, et s'il vous semble qu'il en est ainsi à l'égard de certains commandements, la faute en est à votre compréhension. Tu connais cette tradition si répandue parmi nous que Salomon connaissait la raison de tous les commandements, à l'exception de ceux relatifs à la *vache rousse* [2]; et de même cette opinion des docteurs, à savoir que Dieu a caché la raison des commandements, afin qu'on ne les négligeât pas, comme cela arriva à Salomon à l'égard des trois commandements dont la raison est expressément indiquée [3].

(1) L'auteur veut dire que les docteurs expliquent le verset du Deutéronome par une ellipse, en sous-entendant, avant מכם, les mots ואם רק הוא; de sorte que le sens du verset serait celui-ci : la loi n'est pas une chose vaine, et si elle vous paraît vaine, cela vient de vous. Voy. Talmud de Jérusalem, traité *Peâ*, chap. I (*Yephé mareh*, *ibid.*, § 2); traité *Kethoubôth*, chap. VIII, à la fin.

(2) Voy. le *Midrasch* de l'Ecclésiaste, au chap. VII, *v.* 23 (fol. 76, col 4) : אמר שלמה על כל אלה עמדתי ופשפשתי ופרשה של פרה אדומה חקרתי כיון שהייתי יגע בה ודורש וחוקר בה אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני « Salomon dit : Je me suis arrêté à rechercher tout cela; j'ai scruté le chapitre de la vache rousse. Mais après m'être fatigué à l'examiner et à le scruter, je me suis dit : Posséderais-je la sagesse? Elle est loin de moi. »

(3) Ces trois commandements concernent les rois; il leur est défendu 1° d'avoir beaucoup de chevaux, par la raison que l'amour des chevaux pourrait donner lieu à des relations avec l'Égypte ; 2° d'avoir beaucoup de femmes, parce que l'amour des femmes pourrait les détourner de leurs devoirs; 3° de ramasser beaucoup d'or et d'argent, parce que la possession des grandes richesses pourrait les rendre orgueilleux. Voy. Deutéronome, chap. XVII, *v.* 16 et 17. Il est vrai que la raison de la 3e défense n'est pas indiquée au verset 17; mais l'auteur paraît la trouver au verset 20, où il est dit : *afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères, etc.* Voy. ce que l'auteur dit au sujet de ces *trois* commandements,

Ce principe, ils le proclament constamment dans tous leurs discours, et les textes des livres sacrés l'indiquent également. Cependant, j'ai trouvé un passage des docteurs dans *Béréschith rabba* qui paraît dire au premier abord que certains commandements n'avaient d'autre raison que celle de prescrire quelque chose (1), sans qu'on eût en vue aucun autre but, ni aucune utilité réelle. Voici ce qu'on y dit : « Qu'importe au Très-Saint qu'on égorge les animaux par le cou ou qu'on les égorge par la nuque? Tu peux donc inférer de là que les commandements n'ont d'autre but que celui de purifier les hommes (2), comme il est dit : *La parole de l'Éternel est purifiante* (Ps., XVIII, 31) (3). » Bien que ces paroles soient fort étranges, les docteurs

à la fin de son *Sépher Miçwoth*. Dans le Talmud, traité *Synhédrin*, fol. 21 *b*, on ne parle que des deux premières défenses שתי מקראות que Salomon transgressa, disant qu'il saurait bien éviter les relations avec l'Égypte et la séduction des femmes. C'est sans doute ce texte talmudique qui a engagé les éditeurs de la version d'Ibn-Tibbon à changer le mot שלש en שתי (cf. le commentaire d'Éphôdi). Mais les mss. de cette version et l'édition *princeps* portent שלש מצות, *trois* commandements, conformément au texte arabe, et de même la version d'Al-'Harizi.

(1) C'est-à-dire, que Dieu a voulu imposer à l'homme certains devoirs religieux uniquement pour lui prescrire des devoirs, et sans que la chose prescrite eût en elle-même un but quelconque.

(2) C'est-à-dire, de leur inspirer pour Dieu des sentiments de soumission et d'obéissance passive; ou, comme l'auteur paraît l'indiquer plus loin, de leur inspirer des sentiments de commisération pour les animaux, en leur prescrivant de les égorger de manière à les faire moins souffrir.

(3) Le texte des psaumes a *purifiée, pure;* mais on sait que des rabbins, quand il s'agit d'appuyer leurs paroles sur des textes bibliques, ne se piquent pas d'exactitude grammaticale. Le passage en question se trouve dans *Beréschith rabbâ*, sect. 44, au commencement (fol. 38, col. 3); cf. *Midrasch Tan'houma*, section שמיני (édit. de Vérone, fol. 53, col. 4) : וכי מה אכפת לו להקב"ה בין ששוחט הבהמה ואוכל או נוחר ואוכל וגו'. La citation du passage du *Beréchith rabbâ* présente quelques légères variantes. Les éditions du *Midrasch* ont : וכי מה אכפת לו להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף. Tous nos mss. arabes

ne se prononçant nulle part dans un sens semblable, je les ai interprétées, comme tu vas l'entendre, de manière à ne pas abandonner la doctrine qu'ils ont constamment proclamée (1), et à ne pas nous écarter du principe sur lequel on est d'accord, à savoir que tous les commandements ont un but réellement utile : *car ce n'est pas une chose vaine* (Deut., XXXII, 47), et comme il est dit ailleurs : *Je n'ai pas dit à la race de Jacob : Cherchez-moi en vain; je suis l'Éternel, proférant la justice, proclamant l'équité* (Isaïe, XLV, 19).

Ce que tout homme d'une saine raison doit croire à cet égard, c'est ce que je vais dire : les dispositions générales des commandements (2) ont nécessairement une raison et ont été prescrites en vue d'une certaine utilité; mais les *dispositions de détail*, a-t-on dit, n'ont d'autre but que de prescrire quelque chose (3). Ainsi, par exemple, le précepte de tuer les animaux pour le besoin d'une bonne nourriture est d'une utilité évidente, comme nous l'exposerons (4). Mais, si l'on dit qu'il faut les égor-

portent ... מי שהוא שוחט מן הצואר ומי שהוא. La leçon que nous avons adoptée (בין מי שהוא ... למי שהוא ...) est celle d'Ibn-Tibbon, qui a l'avantage d'être plus conforme à la manière dont l'auteur reproduit plus loin les mots en question.

(1) Plus littéralement : *de manière que nous ne sortions pas de l'avis de leur parole en général;* c'est-à-dire, du principe qu'ils ont proclamé partout ailleurs, à savoir que tous les commandements ont une raison. Au lieu du mot כלום, qu'ont ici la plupart des éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mss. et l'édition *princeps* portent כלם, conformément au texte arabe, qui a אגמע.

(2) Les mots גמלה אלמצות, *la totalité* ou *l'ensemble des commandements*, manquent de précision; mais on voit par les exemples que l'auteur va citer qu'il veut établir une distinction entre les commandements renfermant une disposition générale et ceux relatifs à certains détails. Ibn-Tibbon a cru mieux faire ressortir la pensée de l'auteur en mettant המצוה au sing., et d'après lui il faudrait traduire : *la généralité du commandement.*

(3) Voy. ci-dessus la note 1 de la page précédente.

(4) Voy. plus loin, chap. XLVIII.

ger par le haut du cou, non par le bas (1), et qu'il faut couper l'œsophage et la gorge dans un endroit déterminé, ces dispositions et d'autres semblables n'ont d'autre but que celui de *purifier les hommes* (2). C'est là ce qui résulte de leur manière de s'exprimer : « Qu'on égorge par le cou ou qu'on égorge par la nuque. » En effet, je n'ai cité cet exemple que parce qu'on lit dans le passage des docteurs ces mots : « Qu'on égorge par le cou ou qu'on égorge par la nuque ; » mais si l'on examine bien la chose, voici ce qu'il en est (3) : Comme il y a nécessité de se nourrir de la chair des animaux, on a eu en vue de leur infliger la mort la plus légère et en même temps d'obtenir cela de la manière la plus facile [car, pour décapiter, il faudrait un glaive ou un autre instrument semblable, tandis qu'on peut égorger avec n'importe quoi], et pour amener plus facilement la mort, on a mis pour condition que le couteau soit bien tranchant. Un

(1) Voir les dispositions traditionnelles de la manière d'égorger les animaux, dans la *Mischnâ*, Ve partie, traité *'Hullin*, chap. II. — Les casuistes arabes distinguent deux manières d'égorger les animaux ; l'une est désignée par le verbe דבח, qui signifie *couper la gorge dans la partie supérieure;* l'autre par נחר, qui signifie *percer le bas du cou*, dans le creux, près du *sternum*. Voy. *The Hedaya or Guide, a commentary on the musulmans laws, translated* by Hamilton, t. IV, p. 72 : « The must eligible method of slaying a camel is by *na'hr* (نحر), that is spearing it in the hollow of the throat, near the breast-bone, etc. » C'est sans doute dans le même sens qu'il faut entendre le verbe נחר, dans la Mischna, *l. c.*, V, § 3, VI, § 2, et Talmud, *ib.* f. 17 *a* ; du moins, on ne saurait admettre l'explication d'Obadia de Bertinoro, d'après laquelle נחר signifierait enfoncer le couteau dans les narines (הנוחר שתוחב הסכין בנחיריו וחותך).

(2) Voir ci-dessus, p. 206, note 2.

(3) L'auteur veut dire qu'il n'a cité cet exemple que parce qu'il résulte des termes dont se servent les docteurs que ceux-ci considéraient les règlements particuliers relatifs à la *sche'hita* ou à la manière d'égorger les animaux, comme des dispositions pour lesquelles on ne saurait indiquer aucune raison. Quant à lui, ajoute-t-il, il reconnaît à ces règlements un but moral; car le législateur voulait prescrire de faire mourir les animaux de manière à les faire souffrir le moins possible, et indiquer les moyens d'obtenir ce résultat.

exemple plus exact des *dispositions de détail* se trouve dans le sacrifice. En effet, le précepte d'offrir des sacrifices a une utilité grande et manifeste, comme je l'exposerai (1). Mais, que la victime soit tantôt un agneau, tantôt un bélier, et que les victimes soient d'un nombre déterminé, ce sont là des choses dont on ne pourra jamais donner aucune raison. Selon moi, tous ceux qui se donnent la peine de chercher des raisons pour quelques-unes de ces dispositions de détail font preuve d'une grande folie; et loin d'écarter par là ce qu'elles peuvent avoir d'absurde, ils ne font qu'augmenter les absurdités. Celui qui s'imagine que ces détails peuvent se motiver est aussi loin de la vérité que celui qui croit que le précepte général n'a pas d'utilité réelle.

Il faut savoir que c'est la sagesse divine qui a voulu, — ou, si tu aimes mieux, tu diras que c'est la nécessité qui a exigé, — qu'il y eût des dispositions de détail dont on ne pût indiquer la raison; et il était en quelque sorte impossible qu'il n'y eût pas dans la Loi des choses de cette nature. Je dis que cela était impossible; car, si tu demandais, par exemple, pourquoi (on devait offrir) un *agneau* et non pas un *bélier*, on pourrait faire exactement la même question si on avait dit *bélier* au lieu d'*agneau*, puisqu'il fallait une espèce quelconque. De même, si tu demandais pourquoi *sept* agneaux et non pas *huit*, on pourrait faire la même question si on avait dit *huit*, ou *dix*, ou *vingt*, puisqu'il fallait nécessairement un nombre quelconque. Cela ressemble en quelque sorte à la nature du *possible* (2), où il faut nécessairement qu'il arrive une d'entre les choses possibles, sans qu'on ait le droit de demander pourquoi telle d'entre ces choses a eu lieu et non pas telle autre d'entre les choses possibles; car on pourrait faire la même question si une autre chose possible s'était réalisée au lieu de celle-là. Il faut te bien péné-

(1) Voy. plus loin, chap. XLVI.

(2) C'est-à-dire, à ce que l'homme, en vertu du libre arbitre, peut faire de telle manière ou de telle autre, et sans que son action soit déterminée par un but quelconque.

trer de cette idée. Si les docteurs disent souvent que tous les commandements ont leurs raisons, et de même (si l'on dit) que ces raisons étaient connues à Salomon, il s'agit de l'utilité de tel commandement considéré dans sa généralité, sans qu'on en poursuive tous les détails.

Cela étant ainsi, j'ai cru devoir diviser les six cent treize commandements en plusieurs classes, dont chacune renferme un certain nombre de commandements de la même espèce, ou du moins analogues entre eux. Je te ferai connaître la raison de chacune de ces classes, en montrant qu'elle a une utilité indubitable et incontestable. Ensuite je reviendrai sur chacun des commandements que renferme cette classe, et je t'en expliquerai la raison, de sorte qu'il ne restera qu'un très-petit nombre de commandements [1], dont jusqu'à ce moment j'ignore le motif. J'ai pu m'expliquer aussi les dispositions de détail et les conditions se rattachant à certains commandements, et dont il est possible de donner la raison. Tu entendras tout cela plus loin. Mais tous ces motifs (des commandements), je ne pourrai te les exposer qu'après avoir d'abord donné plusieurs chapitres renfermant des préliminaires utiles pour servir de préparation au sujet que j'ai en vue; ce sont ces chapitres que je vais commencer maintenant.

CHAPITRE XXVII.

L'ensemble dè la Loi a pour but deux choses, à savoir le bien-être de l'âme et celui du corps. Quant au bien-être de l'âme, il consiste en ce que tous les hommes aient des idées saines selon leurs facultés respectives [2]. On s'exprime donc à cet égard

(1) Le mot מבות, qu'ont ici les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, n'offre pas de sens; les mss. de cette version, comme ceux du texte arabe, portent מצות.

(2) Cf. t. I, chap. XXXI, p. 105.



dans l'Écriture, tantôt en termes clairs, tantôt par des allégories (1); car il n'est pas dans la nature des hommes vulgaires d'avoir la capacité qu'il faut pour comprendre un tel sujet dans toute sa réalité. Quant au bien-être du corps, il s'obtient par l'amélioration de la manière de vivre des hommes les uns avec les autres. On arrive à ce résultat par deux choses : premièrement, en faisant disparaître la violence réciproque parmi les hommes, de manière que l'individu ne puisse se permettre d'agir selon son bon plaisir et selon le pouvoir qu'il possède (2), mais qu'il soit forcé (3) de faire ce qui est utile à tous ; secondement, en faisant acquérir à chaque individu des mœurs utiles à la vie sociale (4), pour que les intérêts de la société soient bien réglés.

Il faut savoir que, de ces deux buts (de la loi), l'un est indubitablement d'un ordre plus élevé, à savoir le bien-être de l'âme, ou l'acquisition des idées saines. Mais le second le précède dans l'ordre de la nature et du temps ; c'est le bien-être du corps, qui consiste à ce que la société soit bien gouvernée et que l'état de tous les individus qui la composent s'améliore autant que possible. Le second but est le plus pressant, et on l'a exposé avec une extrême exactitude jusque dans ses moindres détails ; car ce n'est qu'après avoir atteint ce second but que l'on peut parvenir au premier. En effet, il a été démontré que l'homme est susceptible d'une double perfection, à savoir d'une perfection première, qui est celle du corps, et d'une perfection dernière, qui est celle de l'âme. La première consiste en ce qu'il

(1) Cf. *ibid.*, chap. XXXIII.

(2) La version d'Ibn-Tibbon s'écarte un peu du texte arabe. Al-'Harîzi traduit plus exactement : והוא שלא יהיה כל איש מבני אדם מותר לעשות חפצו וכפי אשר השיג יכלתו.

(3) Au lieu de יקסר, quelques mss. ont יקר, *qu'il persiste à faire, qu'il fasse constamment.* Ibn-Tibbon a simplement אבל יעשה ; Al-'Harîzi traduit : (i. e. ביכלתו) אבל ישתמש בה.

(4) Au lieu de בהכרת, qu'on lit dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire בחברה, comme l'ont les mss. de cette version. Al-'Harizi traduit : מדות טובות מועילות בחברתם.

jouisse d'une parfaite santé dans toute l'économie du corps [1], ce qu'il ne peut obtenir qu'en trouvant toujours le nécessaire quand il le cherche, à savoir ses aliments ainsi que les autres choses qui appartiennent au régime du corps, comme le vêtement [2], le bain, etc. L'homme seul et isolé ne saurait en venir à bout, et l'individu ne peut arriver jusqu'à ce point que par la réunion en société, car c'est une maxime connue que l'homme est naturellement un être sociable [3]. La seconde perfection, c'est de devenir rationnel en acte, c'est-à-dire de posséder *l'intelligence en acte* [4], de sorte que, par cette seconde perfection, il ait de tout ce qui existe la connaissance que l'homme peut avoir. Il est évident que dans cette seconde perfection il ne s'agit ni d'actions ni de mœurs, mais uniquement d'idées, auxquelles on est amené par la spéculation et qui sont le résultat de la réflexion. Il est évident aussi qu'on ne peut parvenir à cette dernière perfection sublime qu'après avoir obtenu la première; car il est impossible que l'homme étant tourmenté par une douleur, par la faim, la soif, la chaleur ou le froid, saisisse même des idées qu'on voudrait lui faire comprendre [5]; et comment, à plus forte raison, pourrait-il en former de son propre mouvement? Mais, après être arrivé à la première perfection, il est possible d'arriver à la seconde, qui est indubitablement la plus noble, car c'est par elle seule que l'homme est immortel.

(1) Littéralement : *qu'il soit sain et dans le meilleur de ses états corporels.*

(2) Le mot כִּן (كِنّ) signifie *ce qui sert à couvrir, vêtement, abri, habitation.* Ibn-Tibbon traduit ce mot par דירה, *habitation;* Al-'Harîzi par מחסה, *abri.*

(3) Voy. le tome II, chap. XL, p. 306, et *ibid.*, note 2.

(4) Voy. le tome I, p. 306, 307, note. — Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on a omis les mots : ר״ל שיהיה לו שכל בפעל, qui se trouvent dans les mss. de cette version et dans celle d'Al-'Harîzi.

(5) Littéralement : *que l'homme reçoive quelque chose d'intelligible;* c'est-à-dire, quelque chose qui est du domaine de l'intelligible, de pures pensées ou idées.

La Loi véritable, qui, comme nous l'avons dit, est unique (1), je veux dire la loi de Moïse, notre maître, ne nous est parvenue que pour nous apporter cette double perfection. Elle règle, d'une part, les relations mutuelles des hommes, en faisant cesser parmi eux la violence réciproque et en les polissant par des mœurs nobles et généreuses, afin que les populations puissent se perpétuer, qu'il puisse s'établir parmi elles un rapport stable, et que par là chaque individu puisse arriver à la première perfection; d'autre part, elle améliore les croyances et produit des idées saines, par lesquelles on puisse parvenir à la dernière perfection. La *Tôrâ* parle de l'une et de l'autre, et elle nous apprend que le but de toute la loi (2) est de nous faire parvenir à ces deux perfections. Il y est dit : *L'Éternel nous a ordonné de pratiquer toutes ces lois, de craindre l'Éternel, notre Dieu, afin que nous soyons toujours heureux et que nous vivions aujourd'hui* (Deutér., VI, 24). Ici on parle d'abord de la dernière perfection, parce qu'elle est la plus noble; car, comme nous l'avons exposé, elle est le but final. Elle est indiquée par les mots : *Afin que nous soyons toujours heureux;* car tu sais que les docteurs expliquent ces paroles de l'Écriture : *Afin que tu sois heureux et que tu vives longtemps* (*ibid.*, XXII, 7), ainsi qu'il suit : « Afin que tu sois heureux dans un monde de bonheur parfait, et que tu vives longtemps dans un monde de durée éternelle (3). » De même, dans notre passage, les mots *afin que nous soyons toujours heureux* expriment absolument la même idée, c'est-à-dire que nous parvenions à un monde tout entier de bonheur et de durée, ce qui veut dire, à la permanence perpétuelle (l'immortalité); mais

(1) Voy. le tome II, chap. XXXIX, p. 301 et suiv.

(2) Tous les mss. ar. ont אלשריעה̈ au singulier; la version d'Ibn-Tibbon porte אלו התורות כלם au pluriel, et de même celle d'Al-'Harîzi: אלה המצוה.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 39 *b*; *'Hullin*, fol. 142 *a*. Dans nos éditions du Talmud, la leçon diffère un peu de la citation de Maïmonide; celle-ci est conforme à la leçon du *Yalkout*, tome I, nº 930, vers la fin.

les mots *et que nous vivions aujourd'hui* se rapportent à l'existence première corporelle, qui se prolonge un certain temps, et dont l'ordre parfait ne peut être établi que par la réunion sociale, comme nous l'avons exposé.

CHAPITRE XXVIII.

Une chose sur laquelle il faut appeler ton attention, c'est que les vérités (métaphysiques) par lesquelles on arrive à la perfection dernière, la Loi ne nous en a communiqué que les points les plus importants, en nous invitant d'une manière générale à y croire. Ces points sont : l'existence de Dieu, son unité, sa science, sa puissance, sa volonté et son éternité. Toutes ces idées sont les fins dernières (de la science), qui ne peuvent être comprises en détail et d'une manière bien nette (1) qu'après la connaissance de beaucoup d'autres idées (2). La Loi nous a invités de même à croire certaines choses dont la croyance est nécessaire pour la bonne organisation de l'état social, comme par exemple la croyance que Dieu est fort irrité contre ceux qui lui désobéissent, et qu'à cause de cela il faut le craindre, le respecter et se garder de lui désobéir (3). Quant aux autres vérités relatives à tout ce qui est (4), qui forment les nombreuses branches des sciences spé

(1) Au lieu de ותחדיר, quelques mss. ont ותחריר (avec ר), ce qui ne fait pas de différence pour le sens. La première leçon est confirmée par les deux traducteurs. Ibn-Tibbon rend le nom d'action תחדיר par le participe מוגבלות; Al-'Harîzi traduit plus exactement : בהפרש והגבלה.

(2) Ainsi que l'auteur l'a exposé ailleurs, on ne peut aborder avec fruit la science métaphysique qu'après beaucoup d'autres études préparatoires. Voy. le t. I, chap. XXXIV, p. 121-124.

(3) La traduction d'Ibn-Tibbon, ולזה ראוי שייראו ויפחדו ממרות בו, n'est pas tout à fait exacte; Al-'Harîzi traduit plus exactement : וע"כ יצטרך ליפחוד ממנו ולירוא ולהשמר מן הפשע.

(4) L'auteur veut parler ici des vérités spéculatives, relatives aux choses créées et qui sont l'objet des sciences physiques.

culatives et par lesquelles sont consolidées les idées qui sont la fin dernière, la Loi, sans les proclamer clairement comme elle a proclamé celles-là [1], les a résumées dans ces mots : *Pour aimer l'Éternel* [2]. Tu sais avec quelle énergie on s'exprime sur cet amour : *De tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes facultés* (Deutér., VI, 5). Nous avons déjà exposé, dans le *Mischné Tôrâ*, que cet amour ne peut avoir lieu que par une profonde intelligence de tout l'être et par la contemplation de la sagesse divine qui s'y manifeste, et nous y avons dit aussi que les docteurs ont appelé l'attention sur ce sujet [3].

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur cette matière, il résulte que, toutes les fois qu'un commandement, soit affirmatif, soit négatif, a pour objet de faire cesser la violence réciproque, ou d'inculquer de bonnes mœurs conduisant à de bonnes relations sociales, ou d'inspirer une idée vraie qu'il faut admettre, soit pour elle-même, soit parce qu'elle est nécessaire pour faire cesser la violence ou pour faire acquérir de bonnes mœurs, ce commandement a une raison évidente et une utilité manifeste, et il n'y a pas lieu de demander quel en est le but. En effet, jamais personne n'a été embarrassé au point de demander pourquoi il nous a été prescrit de croire [4] que Dieu est un, ou pourquoi il nous a été défendu de tuer et de voler, ou pourquoi il nous a été défendu d'exercer la vengeance et le talion, ou pourquoi il nous a été ordonné de nous aimer les uns les autres. Mais

(1) Par *celles-là*, l'auteur entend : les idées qui sont la fin dernière.

(2) Voy. Deutéronome, ch. XI, *v.* 13 et 22 ; ch. XIX, *v.* 9 ; ch. XXX, *v.* 6, 16, 20.

(3) C'est-à-dire : les docteurs ont également fait remarquer que c'est dans la contemplation de la création que l'homme puise le véritable amour de Dieu. Voy. ce que l'auteur dit (d'après le *Siphri*, au Deutéronome, chap. VI, *v.* 5) dans son *Mischné Torâ* ou Abrégé du Talmud, l. I, traité *Yesodé ha-torâ*, chap. II, § 2 et suiv.

(4) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon on a ajouté le mot להאמין, exigé par le sens ; les mss. portent, conformément au texte arabe, למה נצטוינו שהשם אחד.

les commandements qui ont embarrassé les hommes et sur lesquels ils ont professé des opinions diverses [de sorte que les uns ont dit qu'ils n'avaient absolument d'autre utilité que celle de prescrire quelque chose (1), tandis que d'autres ont soutenu qu'ils avaient une utilité qui nous est inconnue], ce sont ceux qui, pris à la lettre, ne paraissent être utiles pour aucune des trois choses dont nous avons parlé, je veux dire ceux qui n'inspirent pas une idée quelconque, ni n'ennoblissent les mœurs, ni ne font cesser la violence. Il semblerait, en effet, que ces commandements n'ont aucun rapport ni avec le bonheur de l'âme, puisqu'ils n'inculquent aucune croyance, ni avec le bien-être du corps, puisqu'ils ne donnent pas de règles utiles pour la politique ou l'économique; tels sont les préceptes qui défendent les tissus de matières diverses, les semences hétérogènes, la viande cuite dans du lait (2), et ceux qui ordonnent de couvrir le sang, de briser la nuque à une génisse, de racheter le premier-né de l'âne (3), et d'autres semblables. Mais tu entendras plus loin mon explication de tous ces préceptes, dont je donnerai les raisons véritables et bien démontrées, sauf quelques préceptes de détail, comme je l'ai dit. Je montrerai que tous ces préceptes et d'autres semblables doivent nécessairement être en rapport avec l'une des trois choses dont nous avons parlé, et qu'ils doivent ou bien rectifier une croyance, ou bien améliorer les conditions de la société, ce qui s'obtient par deux choses : faire cesser la violence réciproque et faire acquérir de bonnes mœurs. —Il faut te pénétrer de ce que nous avons dit sur les croyances : tantôt le commandement inculque une croyance vraie qui en est elle-même le seul but, comme par exemple la croyance à l'unité, à l'éternité et à l'incorporalité de Dieu; tantôt c'est une croyance nécessaire pour faire cesser la violence réciproque, ou pour faire acquérir de bonnes mœurs, comme par exemple

(1) Voy. p. 206, note 1.
(2) Voy. Deutér., XXII, 11; Lévitique, XIX, 19; Exode, XXIII, 19.
(3) Voy. Lévitique, XVII, 13; Deutér., XXI, 1 à 9; Exode, XIII, 13.

la croyance que Dieu est fort irrité contre celui qui a commis la violence, comme il est dit : *Ma colère s'enflammera et je vous tuerai etc.* (Exode, XXII, 24), et la croyance que Dieu exauce à l'instant la prière de celui qui a subi la violence ou qui a été frustré : *Or, s'il m'invoque, je l'écouterai, car je suis miséricordieux* (*ibid.*, v. 26).

CHAPITRE XXIX.

On sait que notre père Abraham [la paix sur lui!] fut élevé dans la religion des Sabiens [1], qui croient qu'il n'y a pas d'au-

(1) Ainsi que je l'ai déjà fait observer dans mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux*, p. 2 (publiées dans le t. IV de la *Bible* de M. Cahen), Maïmonide, comme beaucoup d'autres auteurs arabes de son temps, entend par le mot צאבה ou *Sabiens* tous les peuples païens en général. Les livres dans lesquels il avait puisé sa connaissance des cultes païens et dont il parlera plus loin lui donnèrent lieu de croire que ces cultes étaient en général basés sur l'astrolâtrie. Par conséquent, dans le langage de Maïmonide, *religion des Sabiens* signifie la même chose que *paganisme*. Dans le Coran (II, 59; V, 73; XXII, 17), les Sabiens (الصابيون) sont mentionnés à côté des juifs et des chrétiens, comme une communauté religieuse possédant des livres révélés et ayant part à la vie future. On est généralement d'accord que les Sabiens du Coran sont les Mendaïtes ou chrétiens de Saint-Jean, qui, à cause de leurs fréquentes ablutions, sont appelés en syriaque צביעין (ou צביין, selon la prononciation des Mendaïtes, qui suppriment le ע), c'est-à-dire les *Baptistes*. Voy. *E. Castelli Lexicon-syriacum seorsim typis describi curavit atque sua adnotata adjecit*, J. D. Michaëlis, p. 749. Les auteurs arabes, à partir de l'époque du khalife Al-Mamoun, donnent aussi le nom de Sabiens aux païens de 'Harran et de quelques autres villes de la Mésopotamie, totalement différents des Sabiens du Coran, ce qui a donné lieu à une grande confusion. On a fait de vains efforts pour trouver l'étymologie du nom de *Sabiens* appliqué aux païens. La conjecture qui a eu le plus de succès est celle de Pococke (*Specimen hist. ar.*, p. 139), qui fait venir ce nom du mot hébreu צבא, *armée*, et qui y voit une allusion au culte des

tre Dieu que les astres (1). Lorsque, dans ce chapitre, je t'aurai

astres appelés צבא השמים, *armée du ciel;* mais cette étymologie n'est pas plus plausible que toutes les autres. Nous savons maintenant qu'il n'y a en réalité qu'une seule espèce de *Sabiens*, à savoir les Mendaïtes, mais que les païens de 'Harran, menacés d'être exterminés par le khalife Al-Mamoun, usurpèrent vers l'an 830 de l'ère chrétienne, sur le conseil d'un docteur musulman, le nom de Sabiens, et prétendirent être la secte mentionnée sous ce nom dans le Coran et recommandée par le prophète à la protection des musulmans. Ce fait est rapporté dans le *Kitab Al-Fihrist* par Mohammed ben Is'hak al-Nedim (voy. l'extrait de ce livre donné par M. de Hammer dans le Journal Asiatique, septembre-octobre 1841, p. 254 et suiv.). Il avait déjà été publié par Hottinger, *Historia Orientalis*, p. 169, et, d'après lui, par Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus*, l. II, cap. I, sect. 2 (p. 241 de l'édition de Cambridge, 1685, in-fol.). C'est surtout dans l'ouvrage publié sur les Sabiens par M. Chwolson, que le fait en question a été mis en lumière et appuyé de preuves nombreuses. L'auteur montre comment le nom de Sabiens, appliqué dans le Coran aux seuls Mendaïtes et employé dans ce sens par les auteurs arabes, jusqu'à l'époque d'Al-Mamoun, servit ensuite à désigner également les Harraniens et finit, au VIe siècle de l'Hégire, par être employé dans le sens général de Païens. Voy. *Die Ssabier und der Ssabismus* (2 vol. gr. in-8°, St-Pétersbourg, 1856), t. I, ch. VI, p. 139 et suiv., et tout le chap. VIII. Cet excellent ouvrage renferme de nombreux détails sur la religion des Harraniens, qui peuvent éclaircir plusieurs faits rapportés par Maïmonide dans ce chapitre et dans les suivants, où notre auteur a pour but d'expliquer en grande partie les pratiques cérémonielles prescrites par Moïse, au moyen des usages superstitieux des Sabiens ou païens que les lois mosaïques tendaient à faire disparaître.

(1) Cette manière de considérer le paganisme en général se fonde sur l'Écriture-Sainte, qui ne parle que des païens de l'Asie occidentale, qu'elle présente en général comme adonnés au culte des astres représentés symboliquement par les idoles. Cf. ce que dit notre auteur dans son commentaire sur la Mischna, traité *Aboda Zarâ*, ch. IV, § 7, et *passim*, et dans son *Mischné Torâ*, 1re partie, traité *de l'idolâtrie*, chap. I. C'est dans le même sens que l'historien arabe chrétien Aboul-Faradj, dans plusieurs passages de son *Histoire des Dynasties*, se prononce sur le culte des Sabiens, nom par lequel, comme Maïmonide, il désigne tous les peuples païens. Voy. Chwolson, *l. c.*, p. 254-55.

donné connaissance de leurs livres qui, traduits en arabe, se trouvent maintenant entre nos mains, ainsi que de leurs antiques annales (1), et qu'à l'aide de ces documents je t'aurai révélé leur doctrine et leurs récits, tu reconnaîtras qu'ils y (2) déclarent expressément que les astres sont (ce qui constitue) la divinité (3), et que le soleil est le dieu suprême (4). Toutes les sept planètes (5), disent-ils ailleurs, sont des dieux; mais les deux luminaires (le soleil et la lune) en sont les plus grands. Tu verras qu'ils disent clairement que c'est le soleil qui gouverne le monde supérieur et le monde inférieur; c'est là ce qu'ils disent textuellement.

Dans leurs livres et annales, tu trouveras l'histoire de notre père Abraham qu'ils racontent en ces termes : Abraham, qui fut élevé à Coutha (6), s'étant mis en opposition avec tout le monde

(1) L'auteur veut parler sans doute des récits prétendus historiques qui se trouvent dans l'*Agriculture Nabatéenne*, dont il parle ci-après, p. 231.

(2) Le mot מנהא (*par eux*, c.-à-d. par ces documents) manque dans plusieurs mss., et les deux versions hébraïques ne le reproduisent pas.

(3) Tous nos mss. ont אלאלאה au singulier; de même Al-'Harizi : אמונתם בכוכבים שהם אלוה. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le pluriel האלוהיות est une faute; les mss. ont האלוהות.

(4) Cf. Schahrestani, p. 245 (trad. all., t. II, p. 68).

(5) Tous les mss. arabes ont : סאיר אלסבעה כואכב; le mot סאיר a ici le sens de *toutes* (Cf. t. II, p. 318, note 5, et p. 334, note 5). Al-'Harizi traduit exactement : שאר שבעת הכוכבים. Ibn-Tibbon, ne s'étant pas rendu compte du sens qu'a ici le mot סאיר, a traduit : ששאר הכוכבים החמשה « les autres *cinq* planètes »; mais peut-être n'est-ce là qu'une correction maladroite des copistes.

(6) Coutha est, selon les géographes arabes, une ville située dans l'Irak babylonien, au sud de Bagdad et près du canal *Nahr-Malca*, entre l'Euphrate et le Tigre. Quelques auteurs modernes identifient ce Coutha des géographes arabes avec le district du même nom mentionné dans la Bible (II Rois, XVII, 24). Voy. Rosenmüller, *Biblische Alterthumskunde*, t. I, 2e partie, p. 29 et 74; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, t. I, au mot *Cutha*. Le Talmud de Babylone (*Baba bathra*, fol. 91 *a*) paraît identifier כותא avec Ur-Kasdim, où, selon la Genèse, Abraham passa sa jeunesse, et que l'on considère comme le lieu de sa naissance.

en soutenant qu'il existe un efficient (de l'univers) autre que le soleil, on allégua contre lui divers arguments et on lui cita entre autres preuves l'action manifeste et évidente que le soleil exerce sur l'univers. « Vous avez raison, leur répondit Abraham : il est comme la cognée dans la main du charpentier. » On rapporte ensuite quelques-uns de ses arguments contre eux, et, à la fin du récit, on raconte que le roi fit emprisonner notre père Abraham, et que celui-ci, même dans la prison, persista longtemps à combattre leurs opinions. Enfin le roi, craignant qu'Abraham ne nuisît à son gouvernement et ne détournât les gens de leurs croyances religieuses, l'exila en Syrie (1), après avoir confisqué tous ses biens. Voilà ce qu'ils racontent (2), et tu trouveras ce récit avec des développements dans l'*Agriculture nabatéenne* (3). Ils ne font point mention de ce que rapportent

(1) Tous les mss. arabes ont לטרף אלשאם, *vers la contrée de Syrie*, tandis que la version d'Ibn-Tibbon porte לקצה המזרח, *à l'extrémité de l'orient;* Al-'Harizi traduit plus exactement ויגרש אותו לקצה ארץ כנען, *il l'expulsa vers l'extrémité du pays de Canaan.* — On reconnaît dans ce récit un écho des traditions juives qui motivent l'émigration d'Abraham (Genèse, XI, 31) par les persécutions qu'il eut à subir dans son pays. Josèphe se borne à dire que les Chaldéens et autres peuples de la Mésopotamie s'étant soulevés contre lui, il crut bon d'émigrer (*Antiquités*, I, 7, § 1). Selon les traditions rabbiniques, Nemrod le fit jeter dans une fournaise, dont il fut miraculeusement sauvé (voy. mon ouvrage *Palestine*, p. 102 *b*). Cette tradition a trouvé place aussi dans quelques Pères de l'Église et dans le Coran, et les auteurs musulmans l'ont environnée de beaucoup de détails de leur imagination. Sur ces diverses traditions, on peut voir B. Beer, *Leben Abrahams, nach Auffassung der jüdischen Sage*, chap. II. Sur les traditions musulmanes en particulier, voy. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, à l'article *Abraham;* Hyde, *De religione veterum Persarum*, p. 27 et suiv. (2e édition); Reinaud, *Monuments arabes, persans et turcs*, t. I, p. 144 et suiv.

(2) Les mots הכ̇דא חבוא n'ont pas été rendus par Ibn-Tibbon.

(3) L'auteur donnera un peu plus loin de plus amples détails sur cet ouvrage célèbre. Voy. ci-après, p. 231, et *ibid.*, note 2.

(sur Abraham) nos traditions vraies [1], ni de la révélation qui lui arriva ; car ils l'accusaient de mensonge parce qu'il combattait leur opinion pernicieuse. Comme il était en opposition avec la croyance de tout le monde, on ne peut douter, je pense, qu'il n'ait été pour ces hommes égarés un objet de malédiction, de réprobation et de mépris. Or, comme il supportait cela pour l'amour de Dieu, aimant mieux professer la vérité que d'être honoré [2], il lui fut dit : ***Je bénirai ceux qui te bénissent, et ceux qui te maudissent, je les maudirai, et tous les peuples de la terre se béniront par toi*** (Genèse, XII, 3) ; et, en effet, nous voyons aujourd'hui [3] la plupart des habitants de la terre le glorifier d'un commun accord et se bénir par sa mémoire, tellement que ceux-là même qui ne sont pas de sa race prétendent descendre de lui. Il n'a plus d'adversaires et personne n'ignore plus sa grandeur, à l'exception des derniers sectaires de cette religion éteinte [4] qui restent encore aux extrémités de la terre, tels que les Turcs mécréants à l'extrême nord, et les Indous à l'extrême

(1) Le texte arabe porte : אתֿארנא, *nos monuments*, ce qui peut se rapporter aussi bien à l'Écriture sainte qu'aux traditions rabbiniques ; la version d'Ibn-Tibbon porte ספרינו. Al-'Harizi paraît avoir lu ולם ידכרוא אתֿארה אלצאדקהֿ ; car il traduit : ולא זכרו אותותיו הנאמנות, ce qui n'offre pas de sens convenable.

(2) Littéralement : *et qu'il préférait la vérité à son honneur*. Ibn-Tibbon traduit inexactement וכן הדין לעשות לכבודו, *et il est juste d'agir ainsi pour sa gloire*, c'est-à-dire pour la gloire de Dieu ; Al-'Harizi a omis ce passage.

(3) Mot à mot : *et l'issue* (ou *le résultat*) *en a été ce que nous voyons aujourd'hui*.

(4) Littéralement : *à l'exception des restes de cette secte évanouie* ou *perdue*. L'auteur veut parler des partisans du *sabisme*, mot qui, pour lui, désigne le paganisme sous toutes ses formes variées. Sur le mot מלהֿ, cf. t. I, p. 340, note 2. Le participe אלמתדמּרהֿ, ou, comme ont quelques mss., אלמדמרהֿ (الْمُدَمَّرَة), signifie *perdue*, *évanouie*, *éteinte*, et c'est à tort qu'Ibn-Tibbon traduit : השפלה, *vile*. Un seul de nos mss. a אלמדכורהֿ, et cette leçon est reproduite par Al-'Harizi, qui traduit : אלא שארית האומה ההיא הנזכרת.

sud; car ceux-là restent attachés à la religion des Sabiens, religion qui embrassait toute la terre.

Le degré le plus élevé (1) auquel soit arrivée la spéculation des philosophes dans ces temps, c'était de s'imaginer que Dieu est l'esprit de la sphère céleste, c'est-à-dire que la sphère céleste et les astres sont le corps dont Dieu est l'esprit (2). C'est ce que dit Abou-Becr Ben-al-Çayeg dans son commentaire sur l'*Acroasis* (3). C'est pourquoi tous les Sabiens admettaient l'éternité du monde; car, selon eux, le ciel est Dieu.

Ils soutiennent qu'Adam était une personne née d'un homme et d'une femme, comme les autres individus humains (4); mais ils le glorifient, disant qu'il était prophète, apôtre de la Lune, qu'il invita au culte de la Lune, et qu'il composa des livres sur l'agriculture (5). Les Sabiens disent de même que Noé

(1) Sur le mot אגיא, voy. le t. II, p. 217, note 1.

(2) En d'autres termes: la spéculation des plus anciens philosophes païens n'a pu s'élever tout au plus qu'à une espèce de panthéisme, comme, par exemple, celui de l'école ionienne. Cf. tome I, chap. LXX, p. 325.

(3) Sur ce philosophe, connu aussi sous le nom d'*Ibn-Badja*, voy. mes *Mélanges etc.*, p. 383 et suiv. Son commentaire sur l'*Acroasis*, ou Physique d'Aristote, qui est aussi cité par Ibn-Abi Oçéibi'a (voy. *ibid.*, p. 386), n'est point parvenu jusqu'à nous.

(4) Ce qui est une conséquence nécessaire de leur croyance à l'éternité du monde. Cf. *Khozari*, l. I, § 1.

(5) Selon l'*Agriculture Nabatéenne*, Adami ou Adam, disciple d'un ancien sage nommé Yanbouschâd (voir *Khozari*, l. I, § 61), aurait écrit mille feuillets dans lesquels il passait en revue les plantes qui viennent dans un pays et ne réussissent pas dans un autre, et détaillait leurs vertus et leurs propriétés utiles ou nuisibles; on lui attribuait aussi un grand ouvrage sur la nature des terres, leur différentes saveurs, leurs qualités, leurs productions. Voy. Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens*, dans le *Journal Asiatique*, mars 1835, p. 228. On lui attribue entre autres un ouvrage intitulé *Livre des mystères de la Lune*, et qui traitait de la génération artificielle des plantes. Voy. Chwolson, *Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen*, dans le t. VIII des Mémoires présentés à l'Académie de St-Pétersbourg par

était agriculteur et qu'il n'approuvait pas le culte des idoles; c'est pourquoi tu trouveras que Noé était un objet de réprobation pour tous les Sabiens, qui disent qu'il n'adora jamais aucune idole (1). Ils disent aussi dans leurs livres qu'il fut frappé et incarcéré parce qu'il se vouait au culte de Dieu, et ils font encore d'autres contes semblables. Ils soutiennent que Seth combattit l'opinion de son père Adam au sujet du culte de la lune (2), et ils débitent des mensonges extrêmement ridicules qui dénotent un grand défaut de raisonnement et montrent qu'ils étaient plus que tous les autres hommes éloignés de la philosophie; et certes (3) ils étaient d'une ignorance extrême.

divers savants (tirage à part, 1859, p. 166). Cf. ci-après, p. 233, et *ibid.*, note 2.

(1) Voy. Quatremère, *l. c.*, p. 229, où il est dit, d'après l'*Agriculture Nabatéenne*, que Noé passait pour auteur d'un grand ouvrage qui lui avait été inspiré par la lune, et où l'on mentionne aussi une lettre qu'il écrivit à un ancien sage cananéen pour l'engager à quitter le culte des planètes et à n'adorer que le seul Dieu éternel. Cf. les détails que M. Chwolson (*l. c.*, p. 142 et 176) donne, d'après la même source, sur le sage nommé *Anou'ha*, qui n'est autre que Noé.

(2) Par le nom de *Seth*, l'auteur désigne sans doute le personnage qui, dans l'*Agriculture Nabatéenne*, est souvent mentionné sous le nom d'*Ischtta*, fils d'Adâmi, et qui passe pour le fondateur ou le propagateur de l'astrolâtrie et de toutes les superstitions qui s'y rattachent. Voy. Chwolson, *l. c.*, p. 27. — M. Quatremère, à l'exemple de Maïmonide et de Juda Halévi, auteur du livre *Khozari*, reconnaît avec raison dans les noms d'*Adâmi*, d'*Ischîta*, d'*Anou'ha* et d'*Ibrahim el-Kana'ani*, les noms bibliques d'Adam, de Seth, de Noé et d'Abraham (voy. le *Journal Asiatique*, *l. c.*, et le *Journal des Savants*, mars 1857, p. 147), et c'est en vain que M. Chwolson (*l. c.*, p. 43-44), en faveur de son système insoutenable, combat cette identification.

(3) Le mot ואנהם (pour lequel plusieurs mss. ont והם), je crois devoir le prononcer وَإِنَّهُم, *et certes*. Les deux traducteurs hébreux lisaient וְאַנְּהֶם, ce qu'Ibn-Tibbon traduit ושהיו, et Al-'Harîzi וכי היו. Mais cela ne se lie pas bien aux mots תדל עלי (מורים על).

Ils racontent par exemple qu'Adam, sorti du climat du soleil (1),

(1) Au lieu de אלשמם, l'un des deux mss. de Leyde, nº 18, porte אלשאם; de même la version d'Ibn-Tibbon a השאם (dans les éditions השאם), ce qui, comme on sait, est le nom de la Syrie, y compris la Palestine. Al-'Harîzi avait la même leçon, car il traduit le mot en question par ארץ הצבי, *terre de la beauté*, expression qui chez les rabbins désigne la Palestine. Mais il serait absurde de penser ici à la Palestine ou à la Syrie, puisqu'il est dit immédiatement après que le pays dont il s'agit est près de l'Inde. La leçon אקלים אלשמם, qu'ont presque tous les mss. ar., est d'ailleurs confirmée par d'autres passages de l'*Agriculture Nabatéenne*, où il est également question de plantes apportées par Adam des contrées méridionales à Babylone. Voy., par exemple, le passage cité par M. Chwolson dans son Mémoire sur Tammuz: *Ueber Tammuz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern*, dans le Recueil russe intitulé « Actes de l'Université impériale de St-Pétersbourg » pour l'année 1859 (St-Pétersbourg, in-8°, 1860), p. 167. M. Chwolson traduit les mots אקלים אלשמם par *Sonnenland* ou « pays du soleil » (*ibid.*, p. 175), et il dit dans la note 2 que ce pays, selon d'autres passages, était situé au midi de l'Inde proprement dite (c'est-à-dire du Pendjab), dont il était séparé par un désert. Le *pays du soleil* serait donc, selon M. Chwolson, le *Dekhan*. Il est vrai que le mot إقليم, *climat*, s'emploie souvent, chez les Arabes, dans le sens de *région, contrée;* mais aucun géographe ancien ou moderne ne connaît la dénomination de pays du soleil. Je crois donc que le mot אקלים a ici son sens ordinaire de *climat*, et qu'on veut parler du 2e climat, qui renferme une grande partie de l'Inde. On sait que Ptolémée et les géographes arabes divisent la partie habitée de la terre, du Midi au Nord, en sept zones appelées *climats*. Selon les Sabiens, comme on le verra plus loin, chaque climat se trouve sous l'influence et la direction d'une des sept planètes. Cf. l'ouvrage hébreu *Schebilê Emounâ* de R. Meir al-Dabi, II, 2 (édition d'Amsterdam, fol. 19 *a*): כשהבורא ברא העולם נתן כח בכוכבים למשול בארץ ולהנהיגה וחלק הארצות לשבעה כוכבי לכת וגו׳ « Lorsque le Créateur créa le monde, « il mit dans les astres une force au moyen de laquelle ils devaient do- « miner la terre et la gouverner, et il distribua les pays entre les sept « planètes, etc. » Yakout, dans l'Introduction de son grand Dictionnaire géographique intitulé معجم البلدان, en parlant des *sept climats*, indique la planète respective qui domine sur chaque climat, selon l'opinion des Perses et des Grecs, et il dit que le 2e climat se trouve, selon

près de l'Inde, et pénétrant dans la région de Babylone, apporta avec lui des choses merveilleuses; entre autres, un arbre d'or qui végétait et avait des feuilles et des branches, un semblable arbre de pierre et une feuille d'arbre verte que le feu ne pouvait brûler. Il (Adam) parla aussi d'un arbre qui pouvait abriter dix mille personnes, tout en n'ayant que la hauteur d'un homme [1]; il en apporta avec lui deux feuilles, dont chacune pouvait envelopper deux personnes. Ils racontent encore une foule d'autres fables de ce genre; et il faut s'étonner que des gens qui croient que le monde est éternel admettent pourtant l'existence de ces choses reconnues naturellement impossibles par ceux qui se livrent aux études physiques [2]. Ce qu'ils disent d'Adam et tout ce qu'ils lui attribuent n'a d'autre but que de

les Perses, sous l'influence de Jupiter (المشترى), et selon les Grecs (الروم), sous celle du soleil (الشمس); le 4e climat, au contraire, se trouve, selon les Perses, sous l'influence du soleil, et selon les Grecs, sous celle de Jupiter (mss. arabe de la Bibliothèque impériale, supplément, nº 886, au commencement). Je crois donc que les mots de notre passage למא כ̇רג מן אקלים אלשמס אלמנ̇אור ללהנד doivent s'entendre ainsi : « lorsqu'il sortit de la région du climat du soleil (c'est-à-dire du 2e cli- « mat) qui est voisine de l'Inde. » On ne saurait penser ici au 4e climat, dont aucune région n'est voisine de l'Inde. Nous rappellerons que l'Inde est aussi, d'après la tradition musulmane, le lieu du premier séjour d'Adam après sa chute. Chassé du paradis, dit cette tradition, il tomba sur la montagne de Serandib, qui est l'île de Ceylan. Voy. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, p. 55 *b*.

(1) Tous les mss. ar. ont ט̇ולהא קאמה̈, *dont la longueur était d'une stature d'homme*. La traduction d'Ibn-Tibbon, כקומת אדם, est équivoque, et les traducteurs modernes, tels que Buxtorf et Scheier, ont cru qu'il s'agissait de la stature d'Adam. Al-'Harizi traduit avec plus de précision : קומה אחת.

(2) L'auteur veut dire qu'il faut s'étonner que les Sabiens, qui admettaient, comme les philosophes, l'éternité du monde, et qui, par conséquent, devaient croire que tout, dans la nature, était soumis à une loi éternelle et immuable, aient pu cependant croire tant de choses qui sont en opposition manifeste avec les lois de la nature.

fortifier leur opinion concernant l'éternité du monde, afin d'en tirer la conclusion que les astres et la sphère céleste sont la divinité (1). Mais lorsque grandit celui qui fut la *colonne du monde* (2), ayant reconnu qu'il existe un Dieu *séparé* (3), qui n'est ni un corps, ni une force dans un corps, et que tous ces astres et toutes ces sphères étaient ses œuvres, et ayant compris l'absurdité de tous ces contes avec lesquels il avait été élevé, il commença à réfuter leur doctrine et à montrer la fausseté de leurs opinions; il se déclara publiquement leur adversaire et proclama *le nom de l'Éternel Dieu de l'univers* (4), proclamation qui embrassait à la fois l'existence de Dieu et la création du monde par ce même Dieu.

Conformément à ces opinions *sabiennes*, ils élevèrent des statues aux planètes, des statues d'or au soleil et des statues d'argent à la lune (5), et ils distribuèrent les métaux et les climats aux planètes (6), disant que telle planète est le Dieu de tel

(1) Tous nos mss. ont : הו אלאלאה ; le pronom masculin singulier s'accorde, par une espèce d'attraction, avec le mot suivant. Ibn-Tibbon et Al-'Harizi ont הם האלוה, comme s'ils avaient lu dans leur texte arabe הי, ce qui serait plus naturel.

(2) C'est-à-dire, lorsque Abraham sortit de l'enfance. Les mots עמודו של עולם, *colonne du monde*, forment une épithète souvent donnée à Abraham, qui le premier combattit l'idolâtrie et proclama l'existence du Créateur. L'auteur emploie cette épithète dans le *Mischné Tora*, traité de l'*Idolâtrie*, ch. I, § 2. Le verbe نشا, qui signifie *croître*, *grandir*, a été inexactement rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par יצא et dans celle d'Al-'Harizi par נולד.

(3) Sur le sens du mot مُفارق, voy. t. II, p. 31, note 2.

(4) Voy. Genèse, XXI, 33, et t. I, p. 3, note 2.

(5) Cf. la description des temples des Sabiens par Schems ed-Din Dimeschki, dans l'ouvrage *Die Ssabier* de M. Chwolson, t. II, p. 380 et suiv., et notamment celle des temples du soleil et de la lune, p. 390 et p. 396.

(6) C'est-à-dire, ils assignèrent à chaque planète l'un des sept métaux et des sept climats, attribuant à chaque planète une influence sur l'un des climats, et, comme les alchimistes du moyen âge, une parti-

climat. Ils bâtirent des temples dans lesquels ils placèrent des statues, et ils prétendirent que les forces des planètes s'épanchaient sur ces statues, de sorte que celles-ci parlaient (1), comprenaient, pensaient, inspiraient les hommes et leur faisaient connaître ce qui leur est utile. Ils parlent dans le même sens des arbres échus en partage à ces planètes : si (disent-ils), on consacre tel arbre à telle planète, en le plantant au nom de cette dernière, et en employant pour lui et avec lui (2) tel ou tel

cipation à la formation des métaux. Les écrivains orientaux comptent sept métaux, qui sont : l'or, l'argent, le cuivre, le plomb, le fer, l'étain et un 7e appelé le *Khar-sini* (fer de Chine). Voy. Kazwini, dans la *Chrestomathie arabe* de M. Silvestre de Sacy, t. III, p. 390. Selon les Sabiens, l'or est attribué au soleil, l'argent à la lune, et ainsi de suite. Voy. Dimeschki, *l. c.*, p. 411. Quant aux sept climats, nous avons déjà dit que Yakout en indique les rapports avec les planètes selon les Perses et les Grecs. Selon les Perses, l'ordre respectif des planètes présidant à chaque climat est conforme à l'ordre naturel des planètes en commençant par la dernière; ainsi Saturne préside au 1er climat, Jupiter au 2e, Mars au 3e, le soleil au 4e, Vénus au 5e, Mercure au 6e, la lune au 7e. Selon les Grecs, c'est l'ordre suivant : Saturne, soleil, Mercure, Jupiter, Vénus, lune, Mars. Dimeschki, dans sa description des temples consacrés aux planètes (*l. c.*, p. 382 et suiv.), suit l'ordre adopté par les Perses; de même Ibn-Ezra, dans son ouvrage astrologique *Réschith 'Hokhma*, ch. IV, en parlant de l'influence exercée par chaque planète sur les choses sublunaires. Si notre explication des mots אקלים אלשמס (p. 224, note 1) est exacte, l'auteur de l'*Agriculture Nabatéenne* aurait suivi l'ordre adopté par les Grecs.

(1) Il manque ici, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mots וידברו הצלמים ההם, qui se trouvent dans les mss. de cette version. Après les mots ותוחי ללנאס, *inspiraient les hommes*, Ibn-Tibbon a supprimé avec raison les mots אעני אלאצנאם, *je veux parler de ces statues*, qu'a le texte arabe, mais qui sont superflus.

(2) Les mots ופעל בהא se trouvent dans tous nos mss., à l'exception du ms. de Leyde, n° 221. Ils sont reproduits dans la version d'Ibn-Tibbon, qui porte : ויעשה לו ובו. Pococke, qui, dans son *Specimen Hist. Ar.*, p. 142, a publié le texte arabe de tout ce paragraphe, a omis les deux mots en question.



procédé, la force spirituelle [1] de cette planète s'épanche sur cet arbre, inspire les hommes et leur parle dans le sommeil. Tu trouveras tout cela textuellement dans leurs écrits, sur lesquels j'appellerai ton attention. Tels furent les *prophètes de Baal* et les *prophètes d'Aschérâ*, dont il est parlé chez nous [2] et dans lesquels s'étaient fortifiées ces idées, de manière qu'ils *abandonnèrent l'Éternel* [3] et s'écrièrent : *O Baal, exauce-nous!* (I Rois, XVIII, 26.) Ce qui en fut la cause, c'est que ces opinions étaient très-communes, que l'ignorance était répandue, et que le monde était alors généralement plongé dans les folles imaginations de cette espèce; il se forma donc chez eux (les Hébreux) des idées qui donnèrent naissance aux pronostiqueurs, aux augures, aux sorciers, aux enchanteurs, aux évocateurs, aux magiciens et aux nécromanciens [4].

(1) Sur le mot רוחאניה̈, voy. t. I, p. 281, note 2. Sur ce paragraphe en général, cf. Schahrestâni, p. 244 et suiv. (trad. all., t. II, p. 66 et suiv.), et Pococke, *l. c.*, p. 139 et suiv. Ce dernier fait ressortir (p. 143) que, selon Schahrestâni, les Sabiens ne voyaient dans les forces spirituelles des astres que des êtres *intermédiaires* au-dessus desquels est le Seigneur des seigneurs ou le Dieu suprême, ce qui est contraire à l'idée que Maïmonide donne de la religion des Sabiens; mais nous croyons que Schahrestâni s'est laissé induire en erreur par les écrits de quelques Sabiens de Harran, qui avaient mêlé ensemble les croyances des anciens païens chaldéens avec les doctrines philosophiques des néo-platoniciens.

(2) C'est-à-dire, dont il est parlé dans nos livres sacrés. Voy. I Rois, chap. XVIII, *v.* 19. L'auteur en disant *tels furent* se reporte au mode d'inspiration dont il vient de parler, et le sens est : de cette manière furent inspirés les prophètes de Baal etc.

(3) Par les mots hébreux עזבו את יי״, qui se trouvent ici dans le texte arabe, il est fait allusion à un passage d'Isaïe, chap. I, *v.* 4.

(4) L'auteur reproduit ici en hébreu les mots du Deutéronome, chap. XVIII, *v.* 10 et 11, qui désignent diverses espèces de devins, de magiciens et de nécromanciens. Ce n'est pas ici le lieu de citer les différentes opinions sur l'étymologie et le vrai sens de chacun de ces mots, et nous nous sommes contenté d'y substituer des mots français d'un sens approximatif.

Nous avons déjà exposé, dans notre grand ouvrage *Mischné Tôrâ* (1), que notre père Abraham commença à réfuter ces opinions par des arguments et par une prédication pleine de douceur qui lui gagnait les hommes, et qu'il les attira au culte de Dieu en les traitant avec bienveillance. Lorsque ensuite le prince des prophètes parut (2), il réalisa l'intention (d'Abraham), en ordonnant de tuer ces hommes (idolâtres), d'en faire disparaître les traces et d'en détruire la racine [*Vous démolirez leurs autels, etc.* (3)], et en défendant de suivre en quoi que ce soit leurs coutumes : *et vous ne suivrez pas les lois de la nation, etc.* (Lév., XX, 23). Tu sais par de nombreux passages du Pentateuque que la Loi avait principalement pour but de faire cesser l'idolâtrie, d'en effacer la trace, (de faire disparaître) tout ce qui s'y rattache, jusqu'à son souvenir même, et tout ce qui peut conduire à une de ses pratiques [telles que l'évocation, la magie, le passage par le feu (4), la divination, l'art de pronostiquer et d'augurer, la sorcellerie, l'incantation et la nécromancie], et enfin d'avertir qu'on doit se garder de faire même le simulacre de ces pratiques, et à plus forte raison de les imiter elles-mêmes. On déclare expressément, dans le Pentateuque, que toutes les choses par lesquelles ils croyaient rendre un culte à leurs divinités et

(1) Voy. la Ire partie du *Mischné Tora*, traité *Aboda Zara* (de l'idolâtrie), chap. I, § 3.

(2) Littéralement : *fut inspiré*. Le mot נבי qu'ont tous les mss. doit être prononcé comme prétérit passif : نُبِّئَ.

(3) Voy. Exode, XXXIV, 13; Deutéronome, VII, 5. Les mots מזבחותיהם תתצון, tels qu'ils sont cités dans tous les mss. ar., ainsi que dans les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harizi, ne se trouvent que dans un passage du livre des Juges, chap. II, *v.* 2; dans le passage de l'Exode, on lit את מזבחתם, et dans celui du Deutéronome תתצו. L'auteur a confondu dans sa mémoire ces différents versets. Voy. ci-après, p. 243, note 1.

(4) On sait que les adorateurs du *Moloch* brûlaient leurs enfants ou les faisaient passer par le feu en l'honneur de ce Dieu. Voy. *Palestine*, p. 90 *a* et 91 *b*.

s'approcher d'elles étaient en haine et en abomination à Dieu ; c'est ce que dit ce passage : *car tout ce qui est en abomination à l'Éternel, tout ce qu'il hait, ils l'ont fait pour leurs dieux* (Deut., XII, 31). On rapporte, comme tu le trouveras dans leurs livres que je te ferai connaître, que, dans certaines circonstances, ils offraient au soleil, leur dieu suprême, sept scarabées, sept souris et sept chauves souris. Certes, cela seul suffit pour inspirer du dégoût à la nature humaine. — Tous les commandements donc qui ont pour objet d'interdire l'idolâtrie et tout ce qui en dépend, qui peut y conduire, ou qui est en rapport avec elle, sont d'une utilité évidente; car tous ils ont pour but de nous préserver de ces opinions pernicieuses, qui nous détournent de tout ce qui est utile pour arriver aux deux perfections (1), en nous donnant ces folles préoccupations dans lesquelles nos ancêtres ont été élevés, — *Au delà du fleuve demeuraient jadis vos ancêtres, Taré, père d'Abraham et de Nachor, et ils adoraient des faux dieux* (Josué, XXIV, 2), — et dont les prophètes véridiques ont parlé en disant : *Ils ont suivi des choses vaines qui ne sont d'aucun profit* (2). Grande est donc l'utilité de tout commandement qui nous préserve de cette grave erreur et qui nous ramène à la vraie croyance, à savoir, qu'il y a un Dieu créateur de toutes ces choses, que c'est lui qu'il faut adorer, aimer et craindre, et non pas ces divinités imaginaires, et que, pour s'approcher du vrai Dieu et se concilier sa bienveillance, on n'a nul besoin de toutes ces pratiques pénibles, mais qu'il suffit de l'*aimer* et de le *craindre*, deux choses qui sont le véritable but du culte divin, comme nous l'exposerons : *Et maintenant, ô Israël! que te demande*

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXVII.

(2) Nous avons reproduit cette citation telle qu'elle se trouve dans tous les mss. du texte arabe, ainsi que dans les mss. et les éditions de la version d'Ibn-Tibbon. L'auteur a confondu ici deux passages bibliques : dans l'un, on lit : כי אחרי ההחו אשר לא יועילו ולא יצילו (I Sam., XII, 21); dans l'autre : ואחרי לא יועילו הלכו (Jérémie, II, 8). Al-'Harizi a corrigé la citation en rétablissant le passage de Jérémie.

l'Éternel ton Dieu, etc.? (Deutér., X, 12.) Plus loin, je m'étendrai davantage sur cette idée. — Revenant maintenant à mon sujet, je dis que ce qui m'a fait comprendre le sens d'un grand nombre de commandements et ce qui m'en a fait connaître la raison, c'est l'étude que j'ai faite des doctrines des Sabiens, de leurs opinions, de leurs pratiques et des cérémonies de leur culte. C'est ce que tu verras, quand j'exposerai ce qui a motivé ces commandements, qu'on croit être sans raison aucune. Je vais donc te parler des livres [1] par lesquels tu peux apprendre tout ce que je sais moi-même des doctrines et des opinions des Sabiens, afin que tu acquières la certitude que tout ce que je dirai pour motiver ces commandements est la vérité.

Le plus grand ouvrage sur ce sujet est *l'Agriculture Nabatéenne,* ouvrage traduit par Ibn-Wa'bschiyya [2]. Je le ferai sa-

(1) Le mot ספורים, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une faute d'impression; les mss. de cette version ont הספרים.

(2) Abou-Bekr A'hmed ben 'Ali Ibn-Wa'bschiyya, issu d'une famille nabatéenne ou chaldéenne qui avait embrassé l'islsmisme, fit paraître, en 291 de l'Hégire (904 de J. C.), un vaste ouvrage intitulé الفلاحة النبطية, l'*Agriculture Nabatéenne*, qu'il disait avoir traduit du chaldéen, et auquel il donnait pour auteur un ancien sage chaldéen nommé Kothâmi. Celui-ci cite beaucoup d'auteurs plus anciens, en tête desquels nous remarquons Dewanai, Çaghrith et Yanbouschad, ce dernier, précepteur d'Adâmi ou Adam (cf. le *Khozari*, l. I, § 61). L'ouvrage en question renferme, à côté de beaucoup de théories agronomiques rationnelles, une foule de fables absurdes et des renseignements prétendus historiques sur les Kananéens, les Chaldéens et les Assyriens. Cet ouvrage, qui n'était d'abord connu des savants d'Europe que par les citations de Maïmonide, a été, dans ces derniers temps, l'objet d'un examen plus sérieux. M. Étienne Quatremère, qui n'avait à sa disposition que la 2e et la 3e partie de l'ouvrage (ms. ar. de la Biblioth. impér., nº 913), fait remonter Kothâmi jusque vers le commencement du VIe siècle avant l'ère chrétienne. Voy. *Mémoire sur les Nabatéens*, dans le *Journal Asiatique*, mars 1835, p. 231 et suiv. M. Chwolson, qui avait sous les yeux les mss. de Leyde et de Saint-Pétersbourg, renfermant l'ouvrage entier divisé en neuf parties, est arrivé à un résultat bien autrement étonnant; selon lui, la composition de l'*Agriculture Nabatéenne* par Kothâmi remon-

voir, dans le chapitre suivant, pourquoi les Sabiens ont inscrit leurs doctrines religieuses dans les traités d'agriculture. Ainsi, le livre en question est rempli des folles idées des idolâtres et de ce qui peut attirer et captiver les esprits de la foule; on y parle

terait au moins au XIV[e] siècle avant l'ère chrétienne. Voy. le mémoire cité ci-dessus, p. 222, note 5. Il n'a pas été difficile, pour des auteurs plus habitués que M. Chwolson à manier la critique historique, de démontrer tout ce que sa thèse a d'exorbitant. Déjà Spencer avait pensé que cet ouvrage et les écrits sabiens en général devaient appartenir à cette littérature pseudépigraphique qui prit un si grand développement dans les premiers siècles de l'ère chrétienne :

« Conjicerem autem, si res tam obscura conjecturam pateretur, eos (libros) sub expirantis judaismi tempora primitus in lucem irrepsisse. Nam, sub ætatem illam, artium magicarum et opinionum infamium magistri libros haud paucos, illustrium virorum nomina præferentes, in vulgus emisere; quorum alii Judæorum, alii gentilium, alii hæreticorum, ingeniis male feriatis originem debuere. Nam Adæ revelatio, Sethi libri septem, Enochi liber, Apocalypsis Abrahami, patriarcharum duodecim testamentum, Noachi volumen ethiopicum, Bileami et Salomonis scripta, Vita Mosis, et alii consimiles libri, passim a patribus memorati, Judeos habuisse authores videntur... Verisimile est itaque Zabios antiquos tum primum fœtus suos deformes, Hermetis, Abrahami vel Sethi nomine decoratos, evulgasse, cum artium infamium professores hac fallendi ratione passim uterentur. » Voy. *De legibus ritualibus Hebræorum*, édit. in-fol., Cambridge, 1685, p. 242-243. De nos jours, M. Meyer, le savant historien de la botanique, qui ne connaissait l'*Agriculture Nabatéenne* que par les nombreux extraits qu'en ont donnés Ibn-al-Awam et Ibn-Beitâr, a cru y reconnaître de nombreux emprunts faits à la science grecque, et a allégué d'autres arguments solides contre la haute antiquité que M. Quatremère avait cru pouvoir attribuer au traité en question. Voy. *Geschichte der Botanik*, t. III. p. 43 et suiv. De son côté, M. Er. Renan, dans son analyse du mémoire de M. Chwolson, est arrivé au même résultat que Spencer, en soutenant que l'*Agriculture Nabatéenne* et les autres écrits de cette nature ont en général le caractère des écrits pseudépigraphiques des premiers siècles de l'ère chrétienne. Voy. *Mémoire sur l'âge du livre intitulé Agriculture Nabatéenne*, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXIV, I[re] partie, p. 139 et suiv. Enfin, M. Al. de Gutschmidt a soumis le mémoire de M. Chwolson à une critique

des talismans, de la coopération des esprits (des astres) [1], de la magie, des démons et des goules qui habitent les déserts. On y débite incidemment de grandes folies, qui font rire les hommes intelligents et par lesquelles on prétendait insulter aux miracles manifestes, qui faisaient savoir aux habitants de la terre qu'il y a un Dieu qui les gouverne tous, comme il est dit : *Afin que tu saches qu'à l'Éternel appartient la terre* (Exode, IX, 29), et dans un autre passage : *Car, moi l'Éternel, je suis au milieu de la terre* (*ibid.*, VIII, 18). On y raconte aussi qu'Adam, le premier homme [2], rapportait dans son livre qu'il y avait dans l'Inde un

raisonnée et très-approfondie, par laquelle il a été amené à soutenir que l'ouvrage publié par Ibn-Wa'hschiyya comme une traduction du chaldéen a été composé par lui-même en arabe et n'a jamais existé en chaldéen. Voy. *Die nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister*, dans la *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft*, t. XV (1860), p. 1-110. Nous ne pouvons pas entrer ici dans de plus longs détails, et nous nous proposons de revenir sur ce sujet dans nos *Prolégomènes*. — Quoi qu'il en soit, il faudra reconnaître que l'auteur de l'*Agriculture Nabatéenne*, Chaldéen ou Arabe, a dû se servir, pour cette compilation, de documents anciens, et qu'il a pu nous conserver des traditions d'une haute antiquité. Maïmonide ne pouvait puiser ses renseignements sur les anciennes religions païennes que dans des ouvrages arabes, et il nous assure lui-même qu'il avait lu tout ce que la littérature arabe pouvait lui offrir d'intéressant sous ce rapport. Voy. sa *Lettre aux docteurs de Marseille*, dans le Recueil des Lettres de Maïmonide, édition d'Amsterdam, fol. 7 *a* : וגם קראתי בעניני ע"ז כלה כמדומה לי שלא נשאר לי בעולם ספר בענין זה בלשון ערבי אשר העתיקו אותו משאר לשונות עד אשר קראתי והבנתי בו עניניו וירדתי עד סוף דעתו. Sans ajouter foi lui-même à la haute antiquité de l'*Agriculture Nabatéenne* et des autres ouvrages sabiens (cf. ci-après, p. 238, note 1), il a cru y trouver des documents anciens pouvant servir à jeter une vive lumière sur certaines coutumes des Hébreux et sur certaines pratiques prescrites par la loi de Moïse.

(1) Voy. tome I, p. 281, note 1.

(2) Par les mots אדם הראשון, Maïmonide désigne l'ancien sage qui, dans l'*Agriculture Nabatéenne*, est appelé tantôt *Adam*, tantôt *Adami*, et qu'il identifie à juste titre avec l'Adam de l'Écriture sainte. Ibn-Wa'hschiyya, imbu des traditions musulmanes et oubliant son rôle de tra-

arbre dont les branches, si on les prend et qu'on les jette par terre, se meuvent chacune en rampant comme les serpents; qu'un autre arbre, dont la racine a une forme humaine, fait entendre un son rauque et laisse échapper des mots isolés; qu'un homme, en prenant les feuilles d'une certaine herbe [dont on donne la description], et en les mettant dans son sein, se rend invisible, de sorte qu'on ne voit pas où il entre ni d'où il sort; et qu'enfin si avec cette même herbe on fait des fumigations en plein air, on entend dans l'atmosphère, tant que la fumée monte, un bruit et des sons effrayants. Des fables pareilles s'y débitent en grand nombre dans le style (1) d'un simple exposé (2) sur les qualités remarquables des plantes et sur les particularités de la nature, de sorte qu'on paraît insulter aux miracles et faire croire que ceux-ci s'accomplissaient par des artifices (3).

Une des fables de ce livre (de *l'Agriculture Nabatéenne*) est celle relative à l'arbuste de l'*Althæa*, une de ces plantes qu'on employait comme *Aschérôth* (4), ainsi que je te l'ai fait savoir.

ducteur d'anciens livres chaldéens, ajoute aussi quelquefois à Adam l'épithète de ابونا, *notre père*, ou de ابو البشر, *père de l'humanité*. Voy. le mémoire précité de M. Chwolson, p. 24, note 33, et p. 174. Selon l'*Agriculture Nabatéenne*, Adam est le père des Chaldéens, mais non celui des Assyriens (*ibid.*, p. 44, note 81, et Gutschmidt, *l. c.*, p. 33); s'il est appelé *père de l'humanité*, c'est, dit M. Chwolson (p. 174), que par ses doctrines et par ses écrits il était devenu le bienfaiteur de l'humanité.

(1) Sur le sens du mot مُعْرِض, cf. le t. II, p. 127, note 4.

(2) L'auteur veut dire qu'en débitant ces fables, on n'a pas du tout l'air de raconter quelque chose d'extraordinaire, et on semble exposer simplement ce qu'il y a de remarquable dans la nature des plantes.

(3) C'est-à-dire, en employant des procédés puisés dans l'étude des sciences naturelles.

(4) Le mot biblique אֲשֵׁרָה a été tantôt traduit par *bois sacré*, tantôt considéré comme synonyme d'*Astarté*; l'auteur l'applique en général à des plantations faites en l'honneur des divinités. Cf. Spencer, *De legibus rit. Hebr.*, l. II, c. 16 (édit. Cambridge, p. 396 et suiv.).—La traduction littérale de ce passage est celle-ci : *une des fables de ce livre, c'est que*

On rapporte que cet arbuste, après avoir été placé douze mille ans à Ninive, eut une querelle avec la mandragore, qui voulait prendre sa place, et que le personnage que cet arbuste (l'*Althæa*) inspirait resta pendant quelque temps privé de ses révélations ; ensuite, en l'inspirant de nouveau, il lui raconta qu'il avait été occupé à plaider avec la mandragore, et il lui ordonna d'écrire aux Chaldéens (1), pour que ceux-ci jugeassent leur cause et déclarassent laquelle des deux plantes, de l'*Althæa* ou de la mandragore, est préférable pour leur magie et d'un plus fréquent emploi. C'est toute une longue fable (2), et si tu la lis, tu pourras juger par là de l'intelligence des hommes de ces temps et de l'état de leurs sciences. Tels furent dans ces jours de ténèbres les *sages de Babylone* auxquels il est fait allusion (3) ; car ce furent là les croyances religieuses dans lesquelles ils avaient été élevés. Si la croyance à l'existence de Dieu n'était pas si généralement reconnue dans les religions actuelles, il y aurait de nos jours des ténèbres plus épaisses encore que celles qui régnaient dans ces temps-là ; cependant il y en a à d'autres égards (4). Mais revenons à notre sujet.

l'arbuste de l'althæa, qui est une des Aschéroth qu'ils faisaient, comme je te l'ai fait savoir, que cet arbuste était, dit-on, etc. Le mot خطمى ou خطمية est le nom d'une plante malvacée, l'*althæa* ou la *guimauve*. Dans la Mischnâ (*Kilaïm*, chap. I, § 8), elle est, selon quelques commentateurs, désignée par le mot חלמית.

(1) Le mot *chaldéen* est ici employé dans le sens de *magicien*. Dans quelques mss. le mot ללכלדאניין est remplacé par ללרוחאניין, mot qui désigne les hommes inspirés par les esprits présidant aux astres, aux éléments, aux plantes, etc. La version d'Ibn-Tibbon porte לכלדיים, mot qui, dans les éditions, a été travesti en לכל הדיינים ; la version d'Al-'Harîzi porte אל הרוחניים.

(2) M. Chwolson parle incidemment de cette fable qu'il a retrouvée dans le mss. de Leyde, n° 303 *a*, p. 102 et suiv. Voy. *Ueber Tammuz, l. c.*, p. 165, note 3.

(3) Voy. le livre de Daniel, chap. II, *v.* 12, 14, 18, 24, 48 ; chap. IV, *v.* 3 ; chap. V, *v.* 7.

(4) Selon Moïse de Narbonne, l'auteur ferait ici allusion aux nom-

Dans le livre en question, on raconte au sujet d'un personnage d'entre les prophètes de l'idolâtrie, qui s'appelait *Tammouz*, qu'il invita un certain roi à adorer les sept planètes et les douze signes du Zodiaque. Ce roi le fit mourir d'une manière cruelle (1); et on rapporte que, la nuit de sa mort, toutes les idoles des différentes contrées de la terre se réunirent dans le temple de Babylone, auprès de la grande statue d'or, qui est celle du soleil. Cette statue, qui était suspendue entre le ciel et la terre, vint se placer (2) au milieu du temple, et toutes les autres statues se placèrent autour d'elle. Elle se mit à faire l'oraison funèbre de Tammouz et à raconter ce qui lui était arrivé; toutes les idoles pleurèrent et gémirent pendant toute cette nuit, et au matin elles s'envolèrent et retournèrent à leurs temples dans les différentes contrées de la terre. De là vient cette coutume perpétuelle de gémir et de pleurer sur Tammouz, au premier jour du mois de Tammouz (juillet); ce sont les femmes (3) qui le pleurent et qui récitent son éloge funèbre (4). — Applique ton attention à tout

hreuses superstitions qui régnaient de son temps, telles que la croyance à l'efficacité des amulettes et des noms saints imaginaires, à l'existence des génies malfaisants, etc. Cf. le tome I, ch. LXI, p. 271, et ch. LXII, p. 278-79. — Le sens de notre phrase est celui-ci : si la croyance à l'existence de Dieu n'était pas maintenant si généralement répandue, — ce qui nous empêche de tomber dans le polythéisme et l'idolâtrie, — nous ne serions peut-être pas plus éclairés que les anciens païens, à en juger par les nombreuses superstitions qui règnent encore parmi nous.

(1) On raconte que le roi fit broyer ses os dans un moulin et qu'il en fit jeter la poudre au vent. Voy. le *Kitâb al-Fihrist*, ap. Chwolson, *Die Ssabier*, tome II, p. 27.

(2) Au lieu de פוקף, quelques mss. ont פוקע, *tomba*; de même Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi ונפל.

(3) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut ajouter après ויספדו עליו le mot הנשים qui manque dans les éditions, mais qui se trouve dans les mss. A la fin de la phrase, les mots בני אדם qu'ont aussi les mss. doivent être effacés.

(4) La légende de Tammouz, que l'auteur rapporte ici en abrégé, est tirée de la deuxième partie de l'*Agriculture Nabatéenne* (ms. ar. de la Biblioth. imp., nº 913, fol. 8 et 9), où l'on trouve de longs détails sur

cela, et tu comprendras quelles furent les idées des hommes de ces temps là ; car cette légende de Tammouz est d'une très-haute antiquité parmi les Sabiens. Par le livre en question, tu pourras connaître la plupart des folles idées des Sabiens, ainsi que leurs pratiques et leurs fêtes.

Quant à ce qu'ils racontent de l'aventure d'Adam, du serpent, de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, où il est aussi fait allusiou à une manière de se vêtir peu accoutumée (1), il faut

la mort et le deuil de Tammouz, ainsi que sur Yanbouschad, qui eut une fin semblable. Tout ce passage a été publié récemment en arabe, avec une traduction allemande, par M. Chwolson, dans son Mémoire sur Tammouz (*Ueber Tammouz*, *l. c.*, p. 129 et suiv.). On y lit entre autres que toutes les légendes relatives à Tammouz étaient réunies dans un recueil particulier, et que les Babyloniens les récitaient dans les temples avec des pleurs et des gémissements. Il y est dit encore que Tammouz a donné son nom à l'un des mois babyloniens (juillet) et que tous les autres mois tiraient également leur nom de certains sages de la haute antiquité (cf. Makrizi, ap. Chwolson, *Die Ssabier*, t. II, p. 606). Le prophète Ézéchiel (VIII, 14) fait allusion au deuil de Tammouz, célébré par des femmes. Il paraît résulter de ce passage que Tammouz est le nom d'un dieu, et ce n'est peut-être pas à tort que déjà S. Jérôme l'a identifié avec *Adonis*, pleuré par des femmes au jour anniversaire de sa mort cruelle. Le lexicographe syrien Bar-Bahloul, au mot *Tammouz*, raconte la légende d'Adonis, qu'il identifie par conséquent avec le dieu Tammouz, qui a donné son nom à l'un des mois des Syriens. Voy. le Dictionnaire syriaque de Castell, publié par J. D. Michaelis, p. 964. L'identité de Tammouz et d'Adonis a été généralement admise par les savants modernes, quoique la légende d'Adonis diffère d'une manière très-notable de celle que l'*Agriculture Nabatéenne* rapporte sur Tammouz. C'est surtout en s'appuyant sur l'autorité de ce dernier livre que M. Chwolson, dans son Mémoire sur Tammouz, a cru devoir contester l'identité de celui-ci avec l'Adonis des Phéniciens et des Grecs ; mais on a déjà vu que cette autorité est peu imposante. Nous n'avons pas ici à entrer dans des détails sur ces sujets, et nous nous contentons de renvoyer aux observations critiques de M. Alfred de Gutschmidt, *l. c.*, p. 52-53.

(1) Nous ignorerons peut-être à jamais quelles étaient, sur ces diffé-

te bien garder de te laisser troubler l'esprit et de t'imaginer que ce qu'ils disent soit jamais arrivé à Adam ou à un autre. Ce n'est nullement une histoire réelle, et la plus légère réflexion te fera reconnaître que tout ce qu'ils ont rapporté dans cette fable n'est que mensonge. Tu reconnaîtras que c'est une histoire qu'ils ont copiée du Pentateuque. Lorsque ce livre se fut répandu parmi les sectes religieuses (1), et que celles-ci, ayant entendu le texte du récit de la création, le saisirent entièrement dans le sens littéral, ils (les Sabiens) forgèrent (2) cette histoire en question, afin que les hommes inexpérimentés qui l'entendraient fussent induits à croire que le monde est éternel et que cette histoire, rapportée dans le Pentateuque, était réellement arrivée telle qu'ils la racontaient (3). Bien qu'un homme comme toi n'ait

rents points, les traditions rapportées par l'*Agriculture Nabatéenne*. M. Chwolson nous dit que dans le seul ms. complet de la Bibliothèque de Leyde, n° 303, il manque à la fin du 1er volume 40 feuillets, qui ont été égarés à Leyde et qui contenaient précisément les traditions dont il s'agit; dans le livre du Babylonien *Tenkeluscha*, dit le même auteur, il est question incidemment de l'*arbre de la vie*, gardé par deux anges. Voy. *Ueber die Ueberreste der Altbabylonischen Literatur*, p. 34, note 58, et p. 181. — Quoi qu'il en soit, il est évident, comme va le dire Maïmonide lui-même, que le prétendu traducteur de l'*Agriculture Nabatéenne* a reproduit ici les traditions bibliques, qu'il a amplifiées à sa manière, probablement à l'aide des traditions musulmanes. Cf. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, à l'article *Adam*.

(1) L'auteur, en se servant du mot المِلَل, les *communions* ou les *sectes religieuses*, paraît désigner les nations qui ont adopté l'Écriture sainte des Juifs, et insinuer par là que l'*Agriculture Nabatéenne* ne remonte pas au delà des temps du christianisme et peut-être même de ceux de l'islamisme. Les deux traducteurs hébreux rendent peu exactement le mot arabe מלל par אומות, qui correspond plutôt à أُمَم.

(2) Tous nos mss. ont עמלוא, sans le ו copulatif, et ce verbe doit être considéré comme complément des mots למא שהרת אלתורה. La version d'Ibn-Tibbon porte ועשו avec le ו conjonctif, et de même celle d'Al-'Harizi וחברו, ce qui est inexact.

(3) Au lieu de חכוא, un de nos mss. a חכמוא, et de même Ibn-Tibbon : כמו שגזרו, *comme ils le jugent*.

pas besoin de cette observation (1), — car tu possèdes assez de science pour empêcher ton esprit de s'attacher aux fables des Sabiens et aux folies des Casdéens et des Caldéens (2), dénués de toute science qui mérite véritablement ce nom, — j'ai pourtant cru devoir donner un avertissement pour préserver les autres ; car le vulgaire n'est que trop disposé à ajouter foi aux fables.

Du nombre de ces livres (païens) est aussi le livre *Istimakhis* (3), qu'on attribue à Aristote, mais qui est bien loin de pouvoir lui appartenir ; de même, les écrits relatifs aux talis-

(1) L'auteur s'adresse ici, comme dans plusieurs autres passages, à son disciple Joseph ben-Iehouda, à qui il dédia cet ouvrage. Cf. tome I, à la fin du chap. LXVIII (p. 312, note 3) ; tome II, au commencement du chap. XXIV.

(2) Maïmonide, comme d'autres auteurs arabes, fait quelquefois des *Casdéens* et des *Chaldéens* deux peuplades différentes, quoique ces deux noms désignent un seul et même peuple. Cf. ci-après, au commencement du chap. XXXVII, et Dimeschki, ap. Chwolson, *Die Ssabier*, t. II, p. 414. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, il y a ici une transposition ; elle porte : שגעונות הכשדיים והכלדיים והבלי הצאבה. Le mot הבלי manque dans les éditions.

(3) L'orthographe de ce mot varie beaucoup dans les mss. et l'étymologie en est incertaine. L'ouvrage existe dans la Bibliothèque bodléienne, et il est dit, après le titre, qu'Aristote composa cet ouvrage pour Alexandre, lorsque celui-ci voulut quitter la Grèce pour aller en Perse. Voy. le *Catalogue* d'Uri, ms. ar., p. 126, n° 515. Aboul-Kâsim Moslima al-Madjriti, auteur arabe-espagnol du Xe siècle, donne dans son ouvrage intitulé غاية الحكيم, *le but final du savant* (Casiri, t. I, p. 378), plusieurs extraits du livre *Istimakhis*. M. Steinschneider, dans sa Notice sur une version hébraïque du traité d'Al-Madjriti, nous apprend que l'*Istimakhis* est un livre de magie, et il suppose que ce mot est corrompu du grec στοιχειωματικός, *astrologue, qui tire l'horoscope*. Voy. *Pseudepigraphische Literatur*, p. 37, dans le Recueil intitulé *Wissenschaftliche Blätter aus der Veitel-Heine-Ephraim'schen Anstalt*, Berlin, 1862, gr. in-8°.

mans, tels que le livre de Tomtom (1), le livre *Al-Sarb* (2), le livre « des Degrés de la sphère céleste et des figures qui se montrent à chaque degré (3) », un autre livre sur les talismans attri-

(1) Tomtom est, selon les Arabes, un auteur indien dont on cite différents ouvrages de magie traduits en arabe. Voy. Hadji-Khalfa, tome I, p. 194 (n° 251); t. II, p. 288 (n° 2974); t. III, p. 54 (n° 4475); D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, p. 1031 *a*; Chwolson, *Die Ssabier*, t. I, p. 712. Le passage des *Prolégomènes* d'Ibn-Khaldoun cité par M. Chwolson se trouve dans la IIIe partie, p. 125, de l'édition de M. Quatremère. Plus loin, Maïmonide cite encore trois fois le livre de Tomtom : au ch. XXXVII, au sujet des vêtements de femmes que mettaient les hommes en se tenant devant la planète Vénus et des armures d'hommes que mettaient les femmes en se tenant devant la planète Mars ; au chap. XLI, au sujet du sang que buvaient les païens dans certains rites idolâtres; et au chap. XLVI, au sujet des lions, des ours et autres bêtes féroces que les païens offraient en sacrifice à leurs dieux.

(2) Je n'ai trouvé nulle part le moindre renseignement sur ce livre, et je suis même incertain de la prononciation du mot السرب ; cependant la leçon אלסרב est garantie par sept mss. ar. et par autant de mss. de la version d'Ibn-Tibbon, qui ont ספר הסרב. Dans une citation de Saad ben-Mansour (ap. Steinschneider, *l. c.*, p. 83, note 4), on lit également אלסרב. Un seul ms. de la version d'Ibn-Tibbon (fonds de l'Oratoire, n° 46) porte השרב, comme les éditions de cette version ; cette variante est sans aucune importance. Dans deux mss. ar. (Suppl. hébr., n° 63, et ms. de Leyde, n° 18), on lit אלסרג̇, mot qu'on doit prononcer السُّرُج (pl. de السراج), car Al-'Harizi, qui avait la même leçon, la rend par ספר הנרות, *livre des lampes.* Nous trouvons aussi des traces de cette leçon dans deux mss. de la version d'Ibn-Tibbon, dont l'un (Suppl. hébr., n° 26) porte ספר הסרגי, et dont l'autre (Orat., n° 47) a ספר הנר. Cette dernière leçon est la seule qui corresponde à כתאב אלסראג̇, titre d'un ouvrage d'alchimie et de magie, de Ya'hya al-Barmeki, cité par Hadji-Khalfa (t. III, p. 588, n° 7074), et dans lequel M. Chwolson croit reconnaître l'ouvrage désigné ici par Maïmonide (voy. *Die Ssabier*, tome I, p. 713-14); mais cette leçon isolée ne peut prévaloir contre celle de la plupart des mss. et que nous avons cru devoir adopter. Enfin, la leçon אלכרם, qui ne se trouve que dans un ms. peu correct de la Bibliothèque de Leyde (n° 221), est évidemment corrompue.

(3) Je crois, avec M. Chwolson (*Die Ssabier*, t. I, p. 715), que l'auteur veut parler du livre de genéthliaque attribué au Babylonien Tenkelouscha

bué à Aristote, un autre attribué à Hermès (1), enfin un livre du Sabien Is'hâk pour la défense de la religion des Sabiens (2),

et qui a pour titre في صور درج الفلك. Dans son mémoire sur l'ancienne littérature babylonienne (*Ueber die Ueberreste etc.*, p. 150 et suiv.), M. Chwolson a donné une analyse du livre de Tenkelouscha, qu'il place au Ier siècle de l'ère chrétienne. Les Arabes citent, à côté de Tenkelouscha, un autre astrologue nommé Tinkérous, auteur d'un Livre de genéthliaque selon les degrés de la sphère céleste (voy. Flügel, dans la *Zeitschrift der D. M. G.*, t. XIII, p. 628); les deux noms n'indiquent peut-être qu'une seule et même personne. Déjà Saumaise (*de Annis climactericis et antiqua astrologia*, préface, 3e feuillet) identifie Tenkelouscha avec Teucer ou Teukros le Babylonien (Τεῦκρος Βαβυλώνιος), qui figure comme astrologue chez les Grecs de la basse époque et qui vécut avant le IIIe siècle de l'ère chrétienne. Voir Ewald, dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen*, année 1859, p. 1141, et les détails donnés sur Tenkelouscha et Teukros le Babylonien par M. Gutschmidt, dans son mémoire sur l'Agriculture Nabatéenne (*Zeitschrift der D. M. G.*, t. XV, p. 82 et suiv., et p. 104 et suiv.). Cf. aussi Renan, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXIV, Ire partie, p. 186 et suiv.

(1) Les Arabes parlent de trois anciens sages nommés *Hermes*, dont le premier, appelé Hermès al-Harâmisa (le Hermès des Hermes), est identifié avec le *Henoch* de la Bible, que les Arabes appellent *Idrîs*. C'est le Hermes *trismégiste* des Grecs, au nom duquel on forgea, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, plusieurs ouvrages d'astrologie, de magie et d'alchimie. Les écrits pseudo-hermétiques furent traduits en arabe. L'ouvrage indiqué ici par Maïmonide est peut-être celui que Hadji-Khalfa (t. V, p. 247, n° 10877) cite sous le titre de كنز الاسرار, *le Trésor des secrets*. Sur les fables arabes relatives à Hermes et sur les livres qu'on lui attribue, voy. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, art. *Hermes*, et Casiri, *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, p. 372, 374-76.

(2) Nous manquons de renseignements précis sur Isaac le Sabien et sur ses ouvrages ; cet auteur était sans doute de Harrân. Les Sabiens de Harrân comptent plusieurs auteurs du nom d'Ibrahim et dont le prénom était *Abou-Is'hâk;* mais parmi leurs ouvrages énumérés par Al-Kifti, dans le *Tarîkh al-'hocamâ*, on ne rencontre pas ceux dont parle ici Maïmonide. M. Chwolson suppose que Maïmonide a voulu parler de quelques ouvrages de Senân ben-Thabit ben-Korra, dédié à un certain *Abou-Is'hâk* Ibrahim ben-Helâl (voy. *Die Ssabier*, t. II, préface, p. v, note 17); mais une pareille erreur, de la part de Maïmonide, est peu probable.

et son grand ouvrage sur les lois des Sabiens, sur différents détails de leur religion, de leurs fêtes, de leurs sacrifices, de leurs prières, et d'autres sujets religieux.

Tous les livres que je viens d'énumérer sont des livres d'idolâtrie qui ont été traduits en arabe. Il est indubitable qu'ils ne forment qu'une petite portion (de cette littérature), relativement à ceux qui n'ont pas été traduits ou qui n'existent même plus, mais se sont perdus et ont péri dans le cours des années. Ceux qui existent encore aujourd'hui chez nous renferment la plupart des opinions des Sabiens, ainsi que leurs pratiques qui, en partie, sont encore aujourd'hui répandues dans le monde; je veux parler de la construction des temples, des statues de métal et de pierre qui y sont élevées, de la construction des autels, de ce qu'on y offre en fait de sacrifices ou de différentes espèces d'aliments, de l'institution des fêtes, des réunions pour les prières ou pour d'autres cérémonies qui se font dans ces temples, [où sont réservées des places qu'ils ont en grand honneur et qu'ils appellent les chapelles des *formes intelligibles* [1]], des images qu'ils placent *sur les hautes montagnes* (Deutér., XII, 2), des honneurs rendus aux *Aschérôth* [2], de l'érection des pierres monumentales [3], et enfin d'autres choses que tu pourras lire

(1) Par formes *intelligibles*, on paraît entendre ici les *hypostases* des néoplatoniciens, autrement dit les substances simples ou intelligibles (Cf. Ibn-Gebirol, *Source de Vie*, III, 15 et *passim*); et je crois avec M. Chwolson (*Die Ssabier*, t. II, p. 727) que Maïmonide a ici en vue les Sabiens de Harrân, chez lesquels les idées néoplatoniciennes étaient répandues, et qui, comme nous le dit Massoudi (voy. *ibid.*, p. 367), avaient des temples consacrés aux substances intelligibles, ou aux hypostases.

(2) Voy. ci-dessus, p. 234, note 4.

(3) Selon l'auteur, on entend par le mot מצבות, des pierres qu'on érigeait en l'honneur de certaines divinités et près desquelles on s'assemblait pour leur rendre un culte. Voy. Maïmonide, traité de l'*Idolâtrie*, chap. VI, § 6; *Sépher Miçwôth*, préceptes négatifs, n° 11. Cf. Genèse, chap. XXVIII, *v.* 18. Sanchoniathon parle de ces pierres que les Phéniciens appelaient *Bætylia* (בית אל). Voy. Eusèbe, *Præparat. evang.*, l. I, ch. 10.

dans les livres sur lesquels j'ai appelé ton attention. La connaissance de ces opinions et de ces pratiques est extrêmement importante pour se rendre raison des commandements (divins) ; car la base de toute notre loi et le pivot sur lequel elle tourne, c'est d'effacer des esprits ces opinions et d'en faire disparaître les monuments ; « de les effacer des esprits », comme il est dit : *De peur que votre cœur ne soit séduit* (Deutér., XI, 16),... *dont le cœur se détourne aujourd'hui etc.* (*ibid.*, XXIX, 17), « et d'en faire disparaître les monuments », comme il est dit : *Vous démolirez leurs autels... et vous couperez leurs Aschéroth* (Deutér., VII, 5) (1), *et vous détruirez leur nom de ce lieu-là* (*ibid.*, XII, 3). Ces deux points se trouvent répétés dans plusieurs passages ; car c'est là le but principal de tout l'ensemble de la Loi, comme les docteurs nous l'ont fait savoir par leur explication traditionnelle de ces mots : *Tout ce que l'Éternel vous a ordonné par Moïse* (Nombres, XV, 23) ; « De là tu peux apprendre, disent-ils (2), que celui qui professe l'idolâtrie nie toute la loi, et que celui qui nie l'idolâtrie reconnaît toute la loi. » Il faut te bien pénétrer de cela.

CHAPITRE XXX.

En considérant ces opinions surannées et déraisonnables, tu reconnaîtras que c'était une idée généralement répandue parmi

(1) Tous les mss. ont מזבחותיהם תתצון ; mais dans aucun verset du Pentateuque ces deux mots ne sont combinés ensemble, et on ne les trouve qu'au livre des Juges, chap. II, *v.* 2. Nous avons écrit תתצו, selon le verset du Deutéronome (VII, 5), que l'auteur a eu en vue et qu'il a confondu avec un verset de l'Exode (XXXIV, 13). Cf. ci-dessus, p. 229, note 3. Au lieu de תגדעון, quelques ms. ar., ainsi que les deux versions hébraïques, ont תשרפון באש, selon le Deutéronome, ch. XII, *v.* 3, qui est cité à la suite.

(2) Voy. le *Siphri*, au passage indiqué du livre des Nombres, et cf. Talmud de Babylone, *Horayôth*, fol. 8 *a*, *Kiddouschin*, fol. 40 *a*; Maïmonide, traité de l'*Idolâtrie*, chap. II, § 4.

les hommes, que le culte des astres avait pour résultat la prospérité de la terre et la fertilité des pays. Les savants, ainsi que les hommes vertueux et pieux de ces temps, prêchaient dans ce sens et enseignaient que l'agriculture, par laquelle seule l'homme subsistait, ne pouvait s'accomplir et réussir à souhait qu'au moyen du culte [1] du soleil et des (autres) planètes, et que, si on les irritait par la désobéissance, les pays deviendraient déserts et seraient dévastés. Ils (les Sabiens) rapportent dans leurs livres, que Jupiter [2] avait frappé de sa colère les lieux déserts et incultes, qui, à cause de cela, sont privés d'eau et d'arbres et habités par des goules. Ils avaient en grand honneur les agriculteurs et les laboureurs, parce que ceux-ci s'occupent de la culture de la terre, qui répond à la volonté des astres et qui [3] leur est agréable. La raison pourquoi les idolâtres estimaient tant les bœufs n'est autre que parce que ceux-ci sont utiles pour l'agriculture. Ils disaient même qu'il n'est pas permis de les égorger [4], parce que,

(1) Littéralement : *qu'à condition que vous adoriez le soleil et les planètes, et que si vous les irritiez etc.* L'auteur introduit, à la fin de la phrase, le discours direct des orateurs. Cette espèce d'*anacoluthe* n'est pas rare en arabe. Cf. le tome I, p. 283, note 4. — Ibn-Tibbon et Al-'Harizi ont mis la 3e personne, כשיעברו.

(2) Tous nos mss. ar. portent אלמשתרי, *Jupiter*, et de même Al-'Harizi : כוכב צדק, tandis qu'Ibn-Tibbon a מאדים, *Mars*. Peut-être est-ce avec intention qu'Ibn-Tibbon a substitué la planète *Mars*, à laquelle les astrologues attribuent toute mauvaise influence, tandis que *Jupiter* pronostique toujours du bonheur et est appelé la *grande fortune*. Cf. Reinaud, *Monuments arabes, persans et turcs*, t. II, p. 371 et suiv.

(3) Tous nos mss. ont והו au masculin; ce pronom est accordé avec le mot רצא qui suit, et il faut le considérer comme neutre : *et c'est là leur plaisir*.

(4) Cf. Varron, *De re rustica*, II, 5 : « Hic socius hominum in rustico opere et Cereris minister. Ab hoc antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capite sanxerint, si quis occidisset. » Columelle, l. VI, præfat. : « ... Quod deinde laboriosissimus adhuc hominis socius in agricultura, cujus tanta fuit apud antiquos veneratio, ut tam capitale esset bovem necasse, quam civem. » Voy. aussi plus loin, au commencement du chap. XLVI.

tout en étant doués de force, ils se plient à l'homme pour l'agriculture [1]. S'ils agissent ainsi, s'ils se soumettent à l'homme malgré leur force, c'est uniquement (disent-ils) parce que leur service dans l'agriculture est agréable aux dieux. Comme ces opinions étaient très-répandues, ils rattachaient l'idolâtrie à l'agriculture, celle-ci étant une chose nécessaire pour la subsistance de l'homme et de la plupart des animaux; les prêtres idolâtres prêchaient aux hommes assemblés dans les temples et les confirmaient dans cette idée, qu'au moyen de ce culte (des astres), les pluies descendraient, les arbres porteraient des fruits et les terres seraient fertiles et populeuses. Il faut lire ce qu'on dit dans l'*Agriculture Nabatéenne* à l'endroit où on parle de la vigne; tu y trouveras ces paroles textuelles des Sabiens: « Tous les anciens sages et les prophètes ont prescrit comme un devoir de jouer des instruments de musique, aux jours de fête, devant les idoles; ils disaient avec raison que les dieux prennent plaisir à cela et accordent la plus belle récompense à ceux qui le font. Ils ont fait beaucoup de bonnes promesses pour cet acte, promettant entre autres la prolongation de la vie, l'éloignement des calamités, la disparition des infirmités, la fertilité des semences, et l'abondance des fruits [2]. » Telles sont les paroles textuelles des Sabiens.

Or, comme ces opinions étaient si généralement répandues qu'on les croyait vraies, et comme Dieu, par miséricorde pour nous, voulut effacer de nos esprits cette erreur et soulager nos

(1) Littéralement: *parce qu'ils réunissent ensemble la force et la bonne disposition pour l'homme dans l'agriculture*. Dans la plupart des éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ce passage est très-corrompu; l'édition *princeps* porte: מפני שקבצו הכח וטוב ההמשך ואחר (lis. אחֹר) רצון בני אדם בעבדת הארמה. Les mss. ont: מפני שקבצו הכח והמשכם לרצון בני אדם וגו'.

(2) Ibn-Tibbon, pour reproduire les expressions d'un verset du Lévitique (chap. xxvi, *v.* 4), a ainsi paraphrasé ces derniers mots: ונתינת הארץ יבולה ועץ השדה פריו לשבע; Al-'Harizi traduit littéralement: וירבו התבואות ויפרו האילנות.

corps de ces peines, en faisant cesser ces cérémonies fatigantes et inutiles et en nous donnant ses lois par Moïse, celui-ci nous annonça au nom de Dieu que, si l'on adorait ces astres et ces idoles [1], leur culte aurait pour conséquence que la pluie manquerait, que le sol serait désolé et ne produirait rien, que les fruits des arbres tomberaient, que des calamités atteindraient les relations sociales [2], et des infirmités les personnes, et que la vie humaine serait abrégée. C'est là ce qu'ont pour objet *les paroles de l'alliance que l'Éternel a conclue* [3]. Tu trouveras ce même sujet répété dans tout le Pentateuque, à savoir que le culte des astres amène la cessation de la pluie, la dévastation du sol, la destruction des relations sociales, les maladies du corps et la brièveté de la vie; tandis qu'en abandonnant leur culte et en embrassant le culte de Dieu, on obtient la descente de la pluie, la fertilité du sol, l'amélioration des relations sociales, la santé du corps et la prolongation de la vie. C'est le contraire de ce que prêchaient les adorateurs des faux dieux, afin d'en propager le culte [4]; car, ce qui est le but principal de la Loi, c'est de faire cesser cette croyance et d'en effacer la trace, comme nous l'avons exposé.

(1) Au lieu de ואלאצנאם, quelques mss. portent: ואלאׄבֿדאם; cette leçon est reproduite dans les deux versions hébraïques, qui ont והגופות, *et ces corps*.

(2) Ibn-Tibbon traduit: ויבאו המקרים הרעים לעתים, ce qui n'est pas bien clair. Le mot אחואל désigne ici *les circonstances extérieures, les relations sociales*. Cf. ci-dessus, chap. XXVII (p. 213): אחואל אלנאם בעצ̇הם מע בעץ̇, *les relations mutuelles des hommes*. Al-'Harizi traduit: ויִרבו ההזק בבני אדם.

(3) Voy. Deutéronome, chap. XXVIII; ces derniers mots sont empruntés au *v*. 69, qui termine le chapitre.

(4) Littéralement: *afin qu'on les adorât*. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement: עד שיעזבום; les mss. et l'édition *princeps* ont correctement עד שיעבדום.

CHAPITRE XXXI.

Il y a des gens à qui il répugne de voir un motif dans une loi quelconque des lois (divines); ils aiment mieux ne trouver aucun sens rationnel dans les commandements et les défenses[1]. Ce qui les porte à cela, c'est une certaine faiblesse qu'ils éprouvent dans leur âme, mais sur laquelle ils ne peuvent raisonner, et dont ils ne sauraient bien rendre compte. Voici ce qu'ils pensent : Si les lois devaient nous profiter dans cette existence (temporelle), et qu'elles nous eussent été données pour tel ou tel motif, il se pourrait bien qu'elles fussent le produit de la réflexion et de la pensée d'un homme de génie; si, au contraire, une chose n'a aucun sens compréhensible et qu'elle ne produise aucun avantage, elle émane de la Divinité, car la réflexion humaine ne conduirait pas à une pareille chose. On dirait que, selon ces esprits faibles, l'homme est plus parfait que son créateur; car l'homme (selon eux) parlerait et agirait en visant à un certain but, tandis que Dieu, loin d'agir de même, nous ordonnerait, au contraire, de faire ce qui n'est pour nous d'aucune utilité, et nous défendrait des actions qui ne peuvent nous porter aucun dommage. Loin de lui une semblable idée! C'est le contraire qui a lieu, et c'est toujours notre bien que la Divinité a en vue, comme nous l'avons montré par les paroles de l'Ecriture : *Afin que nous soyons toujours heureux et que nous vivions aujourd'hui* (Deutér., VI, 24)[2]. Ailleurs il est dit : *Ceux qui entendront tous ces statuts diront : Certes, cette grande nation est un peuple sage et intelligent* (*Ibid.*, IV, 6). Ici on dit clairement que même tous les *statuts* (ou règlements)[3] se montreront aux nations comme

(1) Cf. ci-dessus, chap. XXVI.

(2) Cf. ci-dessus, chap. XXVII, p. 213-214.

(3) Voy. ci-dessus, *l. c.*, p. 203-204, ce que l'auteur dit des règlements appelés חֻקִּים.

émanés d'une sagesse et d'une intelligence. Mais si une chose[1] n'a pas de motif appréciable, si elle ne produit aucun avantage, ni n'écarte aucun mal, pourquoi dirait-on de celui dont elle est l'objet de croyance ou la règle de conduite, qu'il est *sage* et *intelligent* et qu'il occupe un rang élevé? Qu'y aurait-il en cela qui pût étonner les peuples?

Mais non; la chose est indubitablement comme nous l'avons dit, à savoir que chacun des six cent treize commandements doit, ou produire une opinion saine, ou détruire une opinion erronée, ou donner une règle de justice, ou faire cesser l'injustice, ou former l'homme aux bonnes mœurs, ou le préserver des mœurs dépravées. L'ensemble des commandements se rattache donc à trois choses: aux opinions, aux mœurs et à la pratique des devoirs sociaux. Si nous ne comptons pas ici les paroles, c'est que les paroles que l'Ecriture ordonne ou défend de prononcer[2], tantôt entrent dans la classe des devoirs sociaux, tantôt font contracter certaines opinions ou certaines mœurs. C'est pourquoi ici, où il s'agit d'indiquer le *motif* de chaque commandement, nous nous bornons aux trois classes que nous venons d'indiquer.

(1) Au lieu de אמר, plusieurs mss. ont אלאמר, avec l'article. Al-'Harîzi a pris ce mot dans le sens de *précepte, commandement*, et a traduit וכשתהיה המצוה. Ibn-Tibbon paraît avoir pris אמר pour un accusatif (אמרֿא); il traduit : ואם יהיה ענין שלא יודע וגו׳, *mais si c'est une chose à laquelle on ne connaît pas de motif.*

(2) Les paroles que la Loi *ordonne* de prononcer sont, par exemple, celles prescrites pour l'offrande des prémisses et de la dîme (Deutéronome, chap. XXVI, *v.* 5-10 et 13-15); d'un autre côté, la Loi *défend*, par exemple, de prononcer en vain le nom de l'Éternel (Exode, ch. XX, *v.* 7), de prononcer les noms des faux dieux (*ibid.*, chap. XXIII, *v.* 13), de prononcer un faux serment (Lévitique, chap. XIX, *v.* 12), de calomnier (*ibid.*, *v.* 16), etc. — L'auteur fait oberver ici que les *paroles*, tout en formant de fait une quatrième classe de commandements (voy. le *Sépher Miçwôth*, Introduction, 9e principe), n'ont pas besoin d'être ici particulièrement motivées; car, sous le rapport de leurs motifs, les commandements relatifs aux *paroles* appartiennent à l'une des trois classes énumérées ici.

CHAPITRE XXXII.

Si tu considères les œuvres divines, je veux dire les œuvres de la nature, tu comprendras quelle prévoyance, quelle sagesse Dieu a manifestées dans la création des êtres vivants, dans la disposition des mouvements des membres et dans la position de ceux-ci les uns à l'égard des autres; de même, tu reconnaîtras la sagesse et la prévoyance de Dieu dans les différentes conditions qu'il fait successivement parcourir à l'ensemble de l'individu (animal)[1]. Quant à la disposition de ses mouvements et à la position relative des organes, je citerai l'exemple suivant : La partie antérieure du cerveau est extrêmement molle, tandis que la partie postérieure a plus de consistance; la moelle épinière est encore plus consistante, et, à mesure qu'elle s'étend, elle s'affermit davantage. Les nerfs sont les organes de la sensation et du mouvement; en conséquence, les nerfs qui servent à la simple perception des sens ou à un mouvement de peu de difficulté, comme celui de la paupière et de la mâchoire, proviennent du cerveau, tandis que ceux qui sont nécessaires pour le mouvement des membres sortent de la moelle épinière. Or, comme les nerfs, même ceux qui sortent de la moelle épinière, ne pourraient pas, à cause de leur mollesse, mettre en mouvement les articulations, il y a été habilement remédié de la manière suivante : les nerfs se sont ramifiés en fibres, lesquelles s'étant remplies de chair sont devenues des

(1) Littéralement : *dans le développement graduel des conditions de l'ensemble de chaque individu les unes après les autres.* L'auteur, comme on le verra plus loin, veut parler ici des développements successifs du corps animal et de la manière dont il a été pourvu à son alimentation pour chacune des phases de son développement.

muscles ; ensuite le nerf, ayant dépassé l'extrémité du muscle [1] et s'étant affermi par des fragments des ligaments qui s'y sont mêlés, est devenu tendon [2]. Le tendon se joint à l'os [3] et s'y attache : alors seulement le nerf peut, par suite de cette transformation graduelle, mettre en mouvement le membre. Je ne cite que ce seul exemple, parce qu'il est le plus manifeste parmi les merveilles exposées dans le traité de l'*Utilité des membres* [4], et qui toutes sont claires, manifestes et bien connues à celui qui les examine avec un esprit pénétrant. De même, Dieu a usé de prévoyance à l'égard des individus des mammifères ; car, comme ceux-ci naissent avec une extrême délicatesse et ne peuvent se nourrir d'aliments secs, il leur a été préparé des mamelles qui leur donnent du lait, pour pouvoir se nourrir d'un aliment succulent, approprié à la constitution de leurs membres, jusqu'à ce que ceux-ci deviennent peu à peu et graduellement fermes et solides.

Beaucoup de choses dans notre loi ont été réglées d'une manière semblable par le suprême régulateur. En effet, comme il est impossible de passer subitement d'un extrême à l'autre, l'homme, selon sa nature, ne saurait quitter brusquement toutes ses habitudes. Lors donc que Dieu envoya Moïse, notre maître, afin de faire de nous, par la connaissance de Dieu, *un royaume de prêtres et un peuple saint* (Exode, XIX, 6) [comme il l'a

(1) Mot à mot : *s'étant échappé de l'extrémité du muscle*, c'est-à-dire s'étant prolongé au delà de l'extrémité du muscle. La leçon que nous avons adoptée est celle de tous les mss. arabes ; la version d'Ibn-Tibbon porte : אחר כן יצא העורק מקצה העצב, *le muscle étant sorti de l'extrémité du nerf*, ce qui n'offre pas de sens convenable. La version d'Al-'Harizi porte, conformément au texte arabe : אחר כן נברר ונתמלט הגיד העצבי מקצת הגיד הנקראת עצֿלה.

(2) Sur tout ce passage, cf. Galien, *De usu partium etc.*, lib. I, cap. 17, lib. II, cap. 3, et *passim ; De motu musculorum*, lib. I, cap. 1 et suiv. ; *Canon* d'Ibn-Sînâ, texte arabe, Ire partie, p. 19, lignes 8 et suiv.

(3) Au lieu de באלעטֿם, *à l'os*, quelques mss. ont באלעצֿו, *au membre* ; de même Ibn-Tibbon : וידבק המיתר באיבר.

(4) Cf. ci-dessus, chap. XII, p. 72, note 2.

déclaré en disant : *On t'a montré à connaître, etc.* (Deutéron., IV, 35), *tu sauras aujourd'hui et tu rappelleras à ton cœur, etc.* (*Ib.*, v. 39)], et afin de nous rendre dévoués à son culte, comme il est dit : *et pour le servir de tout votre cœur* (*Ib.*, XI, 13), *vous servirez l'Éternel votre Dieu* (Exode, XXIII, 25), *c'est lui que vous servirez* (Deutéron., XIII, 5), alors (dis-je)[1] c'était une coutume répandue, familière au monde entier, — et nous-mêmes nous avions été élevés dans ce culte universel, — d'offrir diverses espèces d'animaux dans ces temples où l'on plaçait les idoles, d'adorer ces dernières et de brûler de l'encens devant elles. Des religieux et des ascètes étaient les seuls hommes qui se dévouassent au service de ces temples consacrés aux astres[2], comme nous l'avons exposé. En conséquence, la sagesse de Dieu, dont la prévoyance se manifeste dans toutes ses créatures, ne jugea pas convenable de nous ordonner le rejet de toutes ces espèces de cultes, leur abandon et leur suppression; car cela aurait paru alors inadmissible à la nature humaine, qui affectionne toujours ce qui lui est habituel. Demander alors une pareille chose, c'eût été comme si un prophète dans ces temps-ci, en exhortant au culte de Dieu, venait nous dire : « Dieu vous défend de lui adresser des prières, de jeûner, et d'invoquer son secours dans le malheur; mais votre culte sera une simple méditation, sans aucune pratique. »

C'est pourquoi Dieu laissa subsister ces différentes espèces de cultes; mais, au lieu d'être rendues à des objets créés et à des choses imaginaires, sans réalité, il les a transférées à son nom et nous a ordonné de les exercer envers lui-même. Il nous ordonna donc de lui bâtir un temple : *Qu'ils me fassent un sanctuaire* (Exode, XXV, 8), d'élever l'autel en son nom : *Tu me feras*

(1) Dans l'original, cette phrase et la suivante forment une parenthèse, et le complément de la période ne commence qu'aux mots : *La sagesse divine ... ne jugea pas convenable etc.*

(2) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mots לשמש ולירח sont de trop; ces mots ne se trouvent pas dans les mss. de cette version.

un autel de terre (*Ib.*, XX, 21), d'offrir les sacrifices à *lui* : *Lorsqu'un homme d'entre vous offrira un sacrifice à l'Éternel* (Lévitique, I, 2), de se prosterner devant lui et de brûler de l'encens devant lui. Il défendit de faire aucune de ces actions pour un autre que lui : *Celui qui sacrifie aux dieux sera anathématisé* (Exode, XXII, 19); *car tu ne dois pas te prosterner devant un autre Dieu* (*Ib.*, XXXIV, 14). Il destina des prêtres pour le service du sanctuaire, en disant : *Ils serviront de prêtres à moi* (*Ib.*, XXVIII, 41); et, comme ils étaient occupés du temple et de ses sacrifices, il fallait nécessairement leur fixer des revenus qui pussent leur suffire et qu'on appelle les droits des lévites et des prêtres. Cette prévoyance divine eut pour résultat (1) d'effacer le souvenir du culte idolâtre et de consolider le grand et vrai principe de notre croyance (2), à savoir l'existence et l'unité de Dieu, sans que les esprits fussent rebutés et effarouchés par l'abolition des cérémonies qui leur étaient familières et hors desquelles on n'en connaissait point.

Je sais que de prime abord ton esprit se refusera à admettre cette idée et que tu en éprouveras de la répugnance. Tu m'adresseras mentalement ces questions : Comment supposer des préceptes, des défenses (3), des actes importants, minutieusement exposés, prescrits pour des époques fixes, et qui pourtant n'auraient pas leur but dans eux-mêmes, mais dans autre chose, comme si ce n'était là qu'un expédient imaginé par Dieu pour arriver à son but principal ? Qu'est-ce donc qui l'empêchait de nous révéler (directement) ce qui était son but principal et de nous rendre capables de concevoir ce but, sans avoir besoin

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont incorrectement : והגיע התחבולה בזאת הערמה האלהית; il faut lire, selon les mss. : והגיע בזאת התחבולה האלהית.

(2) Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire באמונתנו, comme l'ont les mss.; le mot באומתנו des éditions est une simple faute d'impression.

(3) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque ici le mot אזהרות qui se trouve dans les mss.

de ces moyens que tu supposes n'être qu'un but secondaire?

Mais écoute la réponse que j'ai à te donner (1); elle ôtera de ton cœur cette inquiétude et te manifestera la vérité de ce que je t'ai fait observer. En effet, le texte même du Pentateuque nous présente quelque chose d'analogue, en disant : *Dieu ne les conduisit pas par le chemin du pays des Philistins, quoique celui-ci fût rapproché, etc. Et Dieu fit tourner le peuple du côté du désert, vers la mer de Souph* (Exode, XIII, 17 et 18). De même donc que Dieu, dans la crainte d'un obstacle que leur corps naturellement n'aurait pu vaincre, les fit dévier du chemin direct (2) qu'on avait eu d'abord en vue, vers un autre chemin, afin que le but principal fût atteint, de même, craignant (de leur révéler directement) ce que l'âme naturellement n'aurait pu concevoir, il leur prescrivit ces lois dont nous avons parlé, afin que le but principal fût atteint, à savoir, la conception du vrai Dieu et l'abolition de l'idolâtrie. En effet, de même qu'il n'est pas dans la nature de l'homme qu'après avoir été élevé dans un travail servile, celui de l'argile, des briques, etc., il aille subitement laver la souillure de ses mains et combattre tout à coup les *descendants d'Anak* (3), de même il n'est pas dans sa nature qu'après avoir été élevé dans des espèces très-variées de cultes et dans des pratiques habituelles avec lesquelles les esprits se familiarisent tellement, qu'elles deviennent en quelque sorte une notion première, (il n'est pas dans sa nature, dis-je) qu'il les abandonne tout à coup. D'une part donc, Dieu usa de prévoyance en faisant errer ces hommes dans le désert jusqu'à ce qu'ils fussent devenus vaillants [car on sait que la vie du désert

(1) Tous les mss. ar. ont גואבך, *ta réponse*, et de même Al-'Harizi תשובתך; Ibn-Tibbon a תשובתי, *ma réponse.*

(2) Tous les mss. ar. ont אלגאדה; Ibn-Tibbon a הישרה, et Al-'Harizi הנכונה. Je crois qu'il faut prononcer الجادة, de la racine جد, *diligens fuit, intendit.*

(3) Allusion au livre des Nombres, chap. XIII, *v.* 28.



et les privations (1) du corps produisent la vaillance, et que le contraire engendre la lâcheté], et, en outre, il naquit aussi des hommes qui n'étaient pas habitués à la bassesse et à la servitude; tout cela se fit par les ordres divins donnés par l'intermédiaire de Moïse, notre maître : *Par l'ordre de l'Éternel, ils campaient, et par l'ordre de l'Éternel, ils partaient; ils observaient le commandement de l'Éternel, selon l'ordre que l'Éternel avait donné par Moïse* (Nombres, IX, 23). D'autre part, les lois de cette classe (2) leur furent données par la prévoyance divine, afin qu'ils conservassent cette espèce de pratique à laquelle ils étaient habitués, et que par là pût s'affermir la foi, ce qui était le but principal.

Tu demanderas (en second lieu) : « Qu'est-ce donc qui empêchait Dieu de nous révéler (directement) ce qui était son but principal et de nous rendre capables de concevoir ce but ? » Mais on peut rétorquer contre toi cette seconde question et te dire : Qu'est-ce donc qui empêchait Dieu de leur faire prendre le chemin du pays des Philistins et de les rendre capables d'aborder les guerres, sans qu'il eût besoin de leur faire faire ce détour *avec la colonne de nuée pendant le jour et la colonne de feu pendant la nuit* (Exode, XIII, 21, 22)? De même, on pourrait t'adresser une troisième question au sujet des détails de promesses et de menaces

(1) Au lieu de אלתבררּ, *la vie du désert*, quelques mss. ont אלכר̄, *la fatigue* ou *la misère*. Le mot שעת̇ (شُعْث) signifie proprement : *désordre, saleté, manque de soins*; dans les dictionnaires, le verbe شَعِثَ est rendu par *disgregatus fuit, capillum dispersum et pulvere inquinatum habuit*. Ibn-Tibbon a paraphrasé les mots ושעת̇ אלגסם par ומיעוט הנאות הגוף מרחיצה וכיוצא בהם. La version d'Al-'Harizi porte : כי רוב היגיעה ומיעוט הרחיצה והסיכה יעורר אומץ הלב.

(2) C'est-à-dire, les lois relatives aux pratiques cérémonielles, et notamment aux sacrifices. Ibn-Tibbon traduit le mot גמלה̈, *ensemble, classe*, par חלק, *partie*.

relatives à toute la loi (1), et l'on pourrait te dire : « Puisque le but principal et l'intention de Dieu étaient que nous eussions à cette loi et que nous observassions les pratiques qu'elle prescrit (2), pourquoi ne nous a-t-il pas donné la faculté de concevoir toujours ce but (3) et d'agir en conséquence, plutôt que de se servir d'un moyen détourné, (en nous avertissant) qu'il nous récompenserait pour notre obéissance et qu'il nous punirait pour notre désobéissance? et pourquoi réaliser toutes ces récompenses et toutes ces punitions? Car (4) c'est là encore un moyen indirect employé à notre égard pour obtenir de nous ce qui était son but principal. Qu'est-ce donc qui l'aurait empêché de fixer en nous un penchant naturel pour accomplir (5) les actes de piété qu'il désirait et pour répudier les péchés qu'il détestait? »

On peut faire à ces trois questions et à toutes les autres sem-

(1) C'est-à-dire, au sujet des récompenses qu'on promet à ceux qui observeront la loi, et des châtiments dont on menace les transgresseurs. Al-'Harîzi traduit littéralement, en supprimant seulement תפציל, *détail:* בסבת ההפחדה וההבטחה על כל התורה. Ibn-Tibbon, trouvant sans doute le texte arabe trop obscur, l'a paraphrasé dans ces termes: על סבת היעדים הטובים אשר יעד על שמירת המצות והיעדים הרעים אשר יעד על העבירות.

(2) Au lieu de אעמאלהא, *ses pratiques*, Ibn-Tibbon a בכל הכתוב בה; Al-'Harîzi traduit littéralement : ולעשות מעשיה.

(3) Le texte arabe dit : *de concevoir toujours cela;* c'est-à-dire, de comprendre que telle a été réellement l'intention divine. Ibn-Tibbon traduit : לקבלה ולעשותה תמיד, *de la concevoir et de la pratiquer toujours* (où le pronom *la* se rapporte à la *Loi*), et de même Al-'Harîzi : לקבל אותה ולעשותה תמיד; mais, si tel était le sens, l'auteur aurait dit : עלי קבולהא ואלעמל בהא, et non pas : עלי קבול ד׳לך ואלעמל בה.

(4) Nous avons écrit פאן, quoique cette leçon ne se trouve que dans un seul de nos mss. (suppl. nº 63); les autres mss. ont כאן (c.-à-d. كَانَّ), *comme si c'était là encore etc.* La version d'Ibn-Tibbon, כי זאת גם כן תחבולה וגו׳, favorise la leçon que nous avons adoptée; de même, celle d'Al-'Harîzi, qui porte : כי גם הם תחבולה וגו׳.

(5) Dans la version d'Ibn-Tibbon, le mot אתיאן a été mal rendu par רצון. Al-'Harîzi traduit plus exactement : עשיית המצות אשר חפץ.

blables une seule réponse générale que voici : Quoique tous les miracles consistent dans le changement de la nature d'un être quelconque d'entre les choses qui existent [1], Dieu ne change pourtant pas par miracle la nature des individus humains. C'est à cause de ce principe important qu'il est dit : *Oh ! s'ils avaient toujours ce même cœur, etc.* (Deutéron., V, 26) [2]. Voilà [3] la raison des préceptes, des défenses, des récompenses et des peines. Nous avons déjà, dans plusieurs endroits de nos ouvrages, exposé ce principe fondamental, en l'appuyant de preuves [4]. Si nous professons ce principe, ce n'est pas que nous croyions que le changement de la nature d'un individu humain quelconque soit difficile pour Dieu ; au contraire, cela est possible et dépend de la puissance (de Dieu). Cependant, selon les principes contenus dans la Loi du Pentateuque [5], il n'a jamais *voulu* le faire et ne le voudra jamais ; car si c'était sa volonté de changer chaque fois la nature de l'individu humain à cause de

(1) L'auteur veut dire : quoique tout être individuel quelconque puisse, par un miracle, changer de nature. — Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent, après שינוי טבע, les mots ישנה השם, qui sont superflus et ne se trouvent pas dans les mss.

(2) Comme c'est ici Dieu qui parle, il s'ensuit que sa volonté immuable a formé le cœur humain d'une telle façon, que sa nature ne peut jamais être changée par un miracle, et que la volonté de l'homme peut seule vaincre cette nature.

(3) Littéralement : *et à cause de cela il y a* (נא) *des préceptes etc.*; c'est-à-dire : comme Dieu laisse à l'homme une pleine liberté et que celui-ci peut vaincre les penchants de son cœur, il est seul responsable de ses œuvres, et à cause de cela il peut être récompensé ou puni. — Pour le verbe arabe נא, les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont באר ; il faut écrire באה, comme l'ont les mss.

(4) Littéralement : *avec ses preuves*. Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut écrire במופתיה, comme l'ont en effet les mss.; les éditions portent incorrectement במופתים.

(5) Ibn-Tibbon a rendu par le seul mot התוריות les deux mots אלשרעיה אלתוראתיה, adjectifs de אלקואעד ; de même Al-'Harizi : לפי עקרי התורה.

ce qu'il veut obtenir de cet individu, la mission des prophètes et toute la législation seraient inutiles [1].

Revenant maintenant à mon sujet, je dis : Comme ce genre de culte, — je veux parler des sacrifices, — n'avait qu'un but secondaire, tandis que les invocations, les prières et d'autres pratiques du culte se rapprochent davantage du but principal et sont nécessaires pour l'atteindre, Dieu a fait une grande différence entre les deux espèces (de culte). En effet, le culte de la première espèce, — je veux dire celui des sacrifices, — bien qu'il s'adressât à Dieu, ne nous fut pourtant pas prescrit comme il l'avait été d'abord, c'est-à-dire d'offrir des sacrifices en tout lieu et en tout temps. On ne pouvait pas élever des temples partout, ni prendre pour sacrificateur le premier venu, laisser *fonctionner quiconque voulait* (I, Rois, XIII, 33). Tout cela, au contraire, il (Dieu) le défendit, et il établit [2] un temple unique : *à l'endroit que l'Éternel choisira* (Deutéron., XII, 26) ; on ne pouvait pas sacrifier ailleurs : *Garde-toi d'offrir des holocaustes en tout lieu où il te plaira* (*Ib.*, *v.* 13), et il n'y avait qu'une famille particulière qui pût exercer le sacerdoce. Tout cela (avait pour but) de restreindre ce genre de culte, et de n'en laisser subsister que ce que la sagesse divine ne jugeait pas devoir être

(1) C'est-à-dire, si l'homme n'observait les commandements divins que parce que la volonté divine aurait disposé chaque fois la nature humaine de manière à se conformer à ses commandements, alors la mission des prophètes et la législation seraient inutiles, puisque l'homme serait naturellement disposé à faire ce qui est prescrit dans les lois.

(2) La plupart des mss. ont ונֿעלה ; ce verbe, ayant un suffixe, est nécessairement actif, ce qui nous oblige d'écrire ביתֿא ואחדֿא à l'accusatif, et de considérer aussi le verbe חרם qui précède comme un verbe actif dont le sujet sous-entendu est *Dieu*. Ibn-Tibbon, ayant lu probablement ונֿעל, sans suffixe, traduit les deux verbes au passif : אבל נאסר כל זה עלינו והושם בית אחד. Dans deux mss. on lit ונֿעלת, au féminin passif ; mais il n'y a dans cette phrase aucun sujet féminin auquel ce verbe puisse se rapporter. Al-'Harizi traduit : אבל אסור לנו כל זה וצוה לבנות בית אחד.

totalement abandonné. Mais les invocations et les prières se font en tout lieu et par qui que ce soit; il en est de même des *cicith* (1), des *mezouzoth* (2), des *tephillin* (3) et d'autres objets semblables du culte.

A cause de cette idée que je t'ai révélée, l'on trouve souvent dans les livres des prophètes des reproches faits aux hommes sur leur grand empressement (4) à offrir des sacrifices, et on leur déclare que ces derniers n'ont pas de but qui soit essentiel en lui-même (5), et que Dieu n'en a pas besoin. Samuel a dit : *L'Éternel veut-il les holocaustes et les sacrifices comme il veut qu'on lui obéisse* (I, Sam., XV, 22)? Isaïe dit : *A quoi me sert la multitude de vos sacrifices, dit l'Éternel, etc.* (I, 11)? Jérémie dit : *Car je n'ai point parlé à vos ancêtres, et je ne leur ai pas donné de commandement au sujet des holocaustes et des sacrifices, au jour où je les fis sortir du pays d'Égypte. Mais voici ce que je leur ai commandé : Obéissez à ma voix, et je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple* (Jér., VII, 22 et 23). Ce passage a paru difficile à tous ceux dont j'ai vu ou entendu les discours. Comment, disaient-ils, Jérémie a-t-il pu dire de Dieu qu'il ne nous a rien prescrit au sujet des holocaustes et des sacrifices, puisqu'un grand nombre de commandements ne se rapportent qu'à cela?

(1) Franges attachées aux pans des vêtements. Voy. Nombres, chap. XV, *v.* 38.

(2) Inscriptions sur les poteaux (*mezouzoth*) des maisons. Voir Deutéronome, chap. VI, *v.* 9; chap. XI, *v.* 20.

(3) Phylactères à attacher au bras et au front. Voy. Exode, ch. XIII, *v.* 9 et 16; Deutéronome, chap. VI, *v.* 8; chap. XI, *v.* 18.

(4) Les mots עלי הרעהם ללקראבין ont été ainsi paraphrasés par Ibn-Tibbon : על רוב השתדלותם והתחזקם להביא הקרבנות. — Le verbe هرع signifie *marcher rapidement*, *s'empresser*. Le ms. de Leyde, nº 18, porte en marge la glose suivante : אלהרע אלגרי אלי אלשי ואלמסארעה אליה. « هرع signifie courir vers une chose et s'y rendre à la hâte. »

(5) Le suffixe dans לדאתה se rapporte à באלמקצוד; Ibn-Tibbon, qui a לעצ, avec le suffixe pluriel, paraît avoir lu לדאתהא. Al-'Harîzi rapporte le suffixe à *Dieu*; il traduit : כי אינם כונה חזקה לעצמו ית'.

Mais le sens de ce passage revient à ce que je t'ai exposé : « Ce que j'ai principalement pour but, dit-il, c'est que vous me perceviez et que vous n'adoriez pas d'autre que moi : *Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple*. La prescription d'offrir des sacrifices et de vous rendre au temple n'avait d'autre but que d'établir ce principe fondamental, et c'est pour cela que j'ai transféré ces cérémonies à mon nom, afin que la trace de l'idolâtrie fût effacée et que le principe de mon unité fût solidement établi. Mais vous avez négligé ce but et vous vous êtes attachés au moyen (1); car vous avez douté de mon existence : *Ils ont renié l'Éternel, et ils ont dit : Il n'est pas* (Jérémie, V, 12); vous vous êtes livrés à l'idolâtrie : *..... offrir de l'encens à Baal, suivre les dieux étrangers? Et pourtant vous venez dans ce temple* (*Ib.*, VII, 9, 10) (2); vous continuez à vous rendre au temple et à offrir les sacrifices, qui ne sont pas le but qu'on avait principalement en vue. »

J'ai encore une autre manière d'interpréter ce verset, et qui aboutit également à l'idée que nous venons d'exposer. En effet, le texte (biblique) et la tradition s'accordent à déclarer que dans les premières lois qui nous furent prescrites, il n'était nullement question d'holocaustes et de sacrifices; car il ne faut pas te préoccuper de l'*agneau pascal d'Égypte* (3), qui avait une raison claire et manifeste, comme nous l'exposerons (4), et qui d'ailleurs fut prescrit en Égypte même, tandis que la législation à laquelle on fait allusion dans le verset (de Jérémie) concerne

(1) Littéralement : *vous vous êtes attachés à ce qui a été fait en sa faveur*; c'est-à-dire, aux pratiques qui n'ont été prescrites que pour arriver à ce but. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent généralement בעבודה, avec ד; il faut lire בעבורה.

(2) Les mots ובאתם אל הבית, qui se trouvent dans l'original arabe et dans la version d'Ibn-Tibbon, sont inexacts; le texte de Jérémie porte : ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה.

(3) C'est-à-dire, il ne faut pas considérer comme *sacrifice* le premier *agneau pascal* fait par les Hébreux avant leur sortie d'Égypte.

(4) Voy. plus loin, chap. XLVI.

ce qui nous fut prescrit après la sortie d'Égypte. C'est pourquoi on fait dans ce verset cette restriction expresse : *Au jour où je les fis sortir du pays d'Égypte;* car les premiers préceptes donnés *après la sortie d'Égypte* furent ceux prescrits à Marâ, où il nous dit : *Si tu obéis à la voix de l'Éternel, ton Dieu, etc.* (Exode, XV, 26); *là, il lui proposa des statuts et des lois, etc.* (*Ib.*, *v.* 25). La tradition vraie dit : « A Marâ, on a prescrit le Sabbat et les lois civiles [1] » ; donc, par *statuts*, on fait allusion au *Sabbat*, et par *lois*, aux *lois civiles*, qui ont pour objet de faire cesser l'injustice. Ici donc il s'agit du *but principal*, comme nous l'avons exposé, je veux dire (qu'il s'agit) d'abord des plus hautes vérités de la foi, comme la nouveauté du monde [2]; car tu sais que la loi du Sabbat nous a été prescrite surtout pour consolider ce principe fondamental, comme nous l'avons exposé dans ce traité [3]. Outre les idées vraies, on avait aussi pour but de faire cesser l'injustice parmi les hommes. Il est donc clair que, dans les premières lois, il ne s'agissait point *d'holocaustes et de sacrifices*, car ceux-ci n'ont qu'un *but secondaire*, comme nous l'avons dit. La même idée qu'exprimait Jérémie est aussi exprimée dans les Psaumes sous forme d'exhortation à la nation tout entière, qui ignorait alors le *but principal*, qu'elle ne distinguait pas du but secondaire : *Écoute, mon peuple, que je parle, Israël, que je t'avertisse; je suis Dieu, ton Dieu. Je ne te réprimande pas au sujet de tes sacrifices, de tes holocaustes, qui sont toujours là devant moi. Mais je n'accepte pas de taureau de ta maison, ni de boucs de tes parcs* (Ps. L, 7-9). Partout où cette idée a été répétée, on a eu le but que j'ai indiqué. Il faut te bien pénétrer de cela et y réfléchir.

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 87 *b*; *Synhédrin*, fol. 56 *b*. — Le verbe chald. אִפְּקוּד ou אִיפְּקוּד est une forme passive irrégulière pour אתפקד.

(2) Mot à mot : *de la croyance aux opinions vraies, et c'est la nouveauté du monde.*

(3) Voy. la IIe partie de cet ouvrage, chap. XXXI.

CHAPITRE XXXIII.

Ce qu'entre autres la Loi parfaite avait encore pour but, c'était de nous faire refouler et mépriser nos appétits, les restreindre autant que possible, de manière à ne les satisfaire que pour ce qui est nécessaire. Tu sais que la passion à laquelle la foule se livre le plus souvent (1), c'est l'intempérance dans la nourriture, la boisson et l'amour physique. C'est là ce qui détruit la perfection dernière de l'homme et qui est nuisible aussi à sa perfection (2) première, en corrompant la plupart des relations sociales et domestiques. Car, en suivant seulement sa passion, comme font les ignorants, on détruit ses aspirations spéculatives, le corps se corrompt et l'homme périt avant que sa constitution physique l'exige (3); les soucis et les peines se multiplient, la jalousie et la haine réciproques augmentent, et on en

(1) Mot à mot : *la plus fréquente passion de la foule est leur laisser-aller* ou *leur entraînement*. Le verbe تسيّب est la Ve forme de ساب, qui signifie *marcher librement sans frein* (en parlant des animaux), *se laisser aller* ou *entraîner*. La plupart des éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici ושלוהם, ce qui n'est qu'une faute d'impression pour ושלוחם, comme l'ont correctement les mss. et l'édition *princeps;* cf. plus loin les mots ואלתסיּב פי אלמאכל, qu'Ibn-Tibbon traduit : והשלוח במאכלים. Le verbe primitif ساب se rencontre à la fin du chap. XXIII de la Ire partie (fol. 28 *a*, l. 3), dans le sens de *être abandonné* ou *livré à soi-même*, et Ibn-Tibbon le traduit par הופקר, conformément à la traduction que Maïmonide lui-même lui en avait donnée dans sa Lettre.

(2) Sur ces deux espèces de perfections, voy. ci-dessus, ch. XXVII, p. 211.

(3) Ibn-Tibbon s'écarte ici de sa littéralité ordinaire, en traduisant : קודם זמנו הטבעי; de même Al-'Harizi : לפני בוא עתו הטבעי, *avant que son temps naturel ne soit venu*. La traduction littérale serait : קודם שיחייב לו זה ענינו הטבעי.

vient aux mains pour se dépouiller mutuellement. Ce qui amène tout cela, c'est que l'ignorant considère le plaisir comme le seul but essentiel qu'on doive rechercher. C'est pourquoi Dieu [que son nom soit glorifié] a usé de prévoyance en nous donnant des lois propres à détruire ce but et à en détourner notre pensée de toutes les manières. Il nous a défendu tout ce qui conduit à l'avidité et au seul plaisir, et c'est là une des tendances les plus prononcées de cette loi. Ne vois-tu pas que les paroles textuelles de la Loi ordonnent de faire mourir celui qui manifeste un penchant excessif pour le plaisir de la bonne chère et de la boisson? C'est là le *fils désobéissant et rebelle* (Deutéron., XXI, 18) qu'on appelle *gourmand et ivrogne* (*Ib.*, *v.* 20). On ordonne de le lapider et de le retrancher promptement (de la société), avant que la chose (1) prenne plus de gravité et qu'il puisse faire périr beaucoup de monde et détruire la position d'hommes vertueux, par sa violente avidité (2).

Ce que la Loi avait encore en vue, c'était (de nous inspirer) la douceur et la docilité (3); elle veut que l'homme, loin d'être dur et grossier, se montre au contraire souple, obéissant, condescendant (4). Tu connais ce précepte divin : *Vous circoncirez le*

(1) Le mot خَطْبه a ici le sens de امره, *res, negotium ejus;* un seul de nos mss. a כֿטאה, *son péché*, et c'est peut-être cette leçon qu'avait Al-'Harîzi, qui traduit בטרם שהגדל רעתו.

(2) Cf. plus loin, chap. XLI, où il est dit que le châtiment du fils rebelle est préventif; car il en viendrait nécessairement à commettre des meurtres (פאנה כוף יקתל צֿרורה, texte ar., fol. 90 *b*, l. 7 d'en bas). Dans la Mischna (IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. VIII, § 5), on lit également : בן סורר ומורה נדון על שם סופו.

(3) Le verbe arabe تآتى (VIe forme de أتى) signifie *être souple*, *docile*, *condescendant;* il a été paraphrasé par Ibn-Tibbon : ושיהיה אדם נשמע לחביריו. De même pour גלטֿה, *grossièreté*, Ibn-Tibbon a mis : בלתי נשמע לחביריו.

(4) منيب est le participe du verbe אנאב (IVe forme), qui signifie : *annuit rei.* La version d'Ibn-Tibbon a ונשמע אליהם לחפצם. Dans plusieurs mss., le mot מניב est supprimé; le ms. de Leyde, n° 18, a une

prépuce de votre cœur, et vous ne roidirez plus votre cou (Deutéron., X, 16); *Écoute et obéis, ô Israël* (*Ib.*, XXVII, 9); *Si vous consentez à obéir, etc.* (Isaïe, I, 19). En parlant de la docilité à accepter ce qui est obligatoire, on emploie l'expression : *Nous l'écouterons et nous le ferons.* On exprime la même idée allégoriquement par les mots : *Entraîne-moi, que nous courions après toi* (Cantique des cant., I, 4) (1).

Un autre but que la Loi avait en vue était la pureté et la sainteté, qui consiste à réprimer l'amour physique, à l'éviter et à ne s'y livrer que le moins possible, comme je l'exposerai plus loin (2). Lorsque Dieu ordonna de sanctifier la nation pour recevoir la Loi, comme il est dit : *Tu les sanctifieras aujourd'hui et demain* (Exode, XIX, 10), il dit (3) : *Vous n'approcherez d'aucune femme* (*Ib.*, *v.* 15), déclarant par là que la sainteté consiste à réprimer l'amour physique. De même, on a déclaré que l'abstention du vin est de la *sainteté*, car on dit du naziréen : *Il sera saint* (Nombres, VI, 5). Dans le Siphra, on lit : « *Vous vous sanctifierez et vous serez saints* (Lévit., XI, 44), c'est la sanctification par les commandements (4). » De même que la Loi ap-

seconde fois מֻנִיב. Pour מתאחיא, le ms. de Leyde, nº 221, a מתארב, *bien élevé*. Al-'Harizi remplace les quatre termes par les mots נשמע ונמשך לכל חפץ.

(1) Les anciens rabbins appliquent ce passage du *Cantique* à l'obéissance que la communauté d'Israël promit à son divin époux lors de la révélation sur le mont Sinaï. Voy. le *Midrasch* du Cantique, à ce passage.

(2) Voy. ci-après, chap. XLIX.

(3) Les mots וקאל וקדשתם וגו' font partie de l'antécédent de la phrase, dont les mots קאל אל תגשו וגו' forment le complément. La version d'Ibn-Tibbon, qui a אמר וקדשתם et ensuite ואמר אל הגשו, est inexacte, et cette inexactitude existe aussi dans quelques mss. ar., qui ont la première fois קאל, et la seconde fois וקאל. Les deux mss. de Leyde ont deux fois וקאל; d'après cette leçon, le complément ne commencerait qu'aux mots פקד צרח.

(4) C'est-à-dire, que la sainteté dont parle le verset du Lévitique est, selon le *Siphra*, celle qu'on acquiert en observant les commandements divins; d'où il s'ensuit que la loi avait pour but la sainteté.

pelle l'obéissance aux commandements *sainteté* et *pureté*, de même elle donne à la transgression des commandements et aux actions honteuses le nom d'*impureté*, comme je l'exposerai.

La propreté des vêtements, l'ablution du corps et le nettoyage de ses malpropretés, sont également des choses que la Loi a eues en vue, mais qui ne viennent qu'après la purification des actions et après qu'on a purifié le cœur des idées et des mœurs impures (1). Se borner à tenir propre l'extérieur en se lavant et à avoir des vêtements propres, tout en restant avide de jouissances et en se livrant à la bonne chère et à l'amour physique, serait extrêmement blâmable. Isaïe a dit à ce sujet : *Ceux qui se montrent saints et purs dans les jardins, mais autrement dans l'intérieur* (2), *qui mangent la chair du porc etc.* (Isaïe, LXVI, 17); ce qui veut dire qu'ils se montrent purs et saints dans les lieux ouverts et publics, mais qu'ensuite, lorsqu'ils sont seuls dans leurs chambres et dans l'intérieur de leurs maisons, ils persistent dans leurs péchés, se laissant aller à manger des choses défendues, comme le porc, le rat et d'autres abominations. Il se peut aussi que, par les mots אחר אחת בתוך, *derrière une qui est à l'intérieur*, on ait voulu indiquer que, dans l'isolement, ils se livrent à un amour défendu. En somme, on a voulu dire que leur extérieur est propre et montre la netteté et la pureté (3), mais qu'à l'intérieur ils persistent à s'adonner à leurs passions et aux jouissances du corps. Ce n'est pas là cependant ce qu'a

(1) Pour le second אלמנּגסה̈, les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont המגונות; les mss. portent המטמאות.

(2) Nous traduisons ce passage selon le sens que lui attribue ici Maïmonide, mais qui s'applique difficilement aux mots et qui certainement était bien loin de la pensée du prophète; car, selon la plupart des commentateurs, il est ici question des idolâtres qui se purifient pour se rendre dans les jardins consacrés aux divinités, et pour adorer une statue qui est au milieu.

(3) Les mots משהורה̈ אלנקא ואלטהארה̈ n'ont pas été rendus dans la version d'Ibn-Tibbon. Al-'Harizi a également abrégé la phrase, en traduisant : כי הם מבחוץ נקיים וטהורים.

voulu la Loi, qui, au contraire, a eu principalement pour but de restreindre la passion, et (qui a voulu) que la purification de l'extérieur n'eût lieu qu'après celle de l'intérieur. Salomon, déjà, a appelé l'attention sur ceux qui ont soin de se laver le corps et de purifier leurs vêtements, tandis que leurs actions sont impures et leurs mœurs dépravées : *Une race, dit-il, qui se croit nette, et qui cependant n'est pas lavée de son ordure; une race qui a les yeux fort hautains et dont les paupières sont élevées* (Prov., XXX, 12, 13).

En considérant les intentions (de la Loi) que nous avons mentionnées dans ce chapitre, tu comprendras les raisons d'un grand nombre de commandements, qui étaient restées inconnues avant la connaissance de ces intentions, comme je l'exposerai ultérieurement.

CHAPITRE XXXIV.

Ce qu'il faut savoir encore, c'est que la Loi n'a pas égard à ce qui est exceptionnel. La législation n'a pas eu lieu en vue de ce qui arrive rarement; mais dans tout ce qu'elle a voulu nous inculquer en fait d'idées, de mœurs et d'actions utiles, elle n'a eu en vue que les cas les plus fréquents, sans avoir égard à ce qui n'arrive que rarement, ni au dommage qui peut résulter de telle disposition et de tel régime légal pour un seul individu. En effet, la Loi est une chose divine; mais il faut considérer les choses de la nature qui embrassent ces avantages généraux existant dans la Loi, et desquelles pourtant il résulte des dommages individuels, comme cela a été exposé par nous-même et par d'autres [1].

(1) Cette phrase est un peu obscure; voici quel paraît en être le sens : La Loi étant une chose divine, il pourrait paraître qu'elle a dû pourvoir au bien absolu, tant de l'humanité en général que de chaque individu en particulier. Mais, si l'on considère la nature, qui vient également de Dieu, on trouvera qu'elle renferme, elle aussi, tous les avantages généraux que la Loi avait en vue, et que cependant il en résulte quelquefois

En faisant cette réflexion (1), tu ne t'étonneras plus que le but de la Loi ne s'accomplisse pas dans chaque individu. Au contraire, il doit nécessairement exister des individus que ce régime de la Loi ne rend point parfaits, puisque les formes physiques de l'*espèce* ne produisent pas non plus, dans chaque *individu*, tout ce qui est nécessaire (2); car toutes ces choses sont

des dommages pour les individus. Schem-Tob cite les exemples suivants: Dsns l'ordre légal, la condamnation des coupables est un bien pour la société, et cependant il peut arriver quelquefois que des innocents soient condamnés par suite d'un faux témoignage. Dans l'ordre naturel, la pluie, nécessaire pour la végétation, est un bienfait pour l'humanité, et cependant, trop abondante, elle peut causer de graves sinistres. Nous voyons par conséquent que, tant dans l'ordre légal que dans l'ordre naturel, Dieu a pourvu au bien général de la société, sans avoir égard aux individus qui, par exception, sont quelquefois les victimes de l'ordre légal ou de l'ordre naturel. C'est là un fait incontestable que nous n'avons pas à expliquer et qu'il faut attribuer à la volonté impénétrable de la Divinité. — La construction grammaticale de cette phrsse en augmente encore l'obscurité; ainsi le suffixe de פיהא se rapporte évidemment au mot אלשריעה̈ qui se trouve au commencement de la phrase, tandis que le suffixe dsns צֹמנהא se rapporte au pluriel : אלאמור אלטביעיה̈; la construction naturelle serait donc celle-ci : אלתי פי צֹמנהא תלך אלמנאפע אלעאמה̈ אלמוֹגודה̈ פיהא (i. e. פי אלשריעה̈), et en hébreu: אשר יש בכללם התועלות ההם הכוללות הנמצאות בה. Ibn-Tibbon a rendu le mot פיהא par בהם, tandis qu'il fallait le rendre par בה, c'est-à-dire בתורה. Al-'Harîzi a supprimé le mot פיהא, qu'il croyait probablement superflu; il traduit : כי התורה היא ענין אלהי כי יבחנו אותה בדברים הטבעיים אשר התועלות ההם הכוללות המצואות בכללם יתחייב בהם היזק אנשים.

(1) C'est-à-dire, en établissant une comparaison entre la Loi révélée par Dieu et les lois de la nature qui viennent également de Dieu.

(2) La construction plus régulière de cette phrase serait celle-ci : לאן אלצור אלטביעיה̈ אלנועיה̈ לא יחצל ענהא פי כל שֹכֹץ ושֹכֹץ כל מא ילזם; littéralement: *car pour ce qui est des formes physiques spécifiques, il n'en résulte pas, dans chaque individu, tout ce qui est nécessaire.* Au lieu de לא יחצל, deux de nos mss. ont לא תחצל, en omettant ענהא; d'après cette leçon, il faudrait prononcer تُحصِّل, en considérant comme sujet de ce verbe actif les mots אלצור אלטביעיה̈.

émanées d'un seul Dieu, d'un seul agent [1], et *ont été données par un seul pasteur* [2]. Le contraire serait impossible [3], et nous avons déjà exposé que l'*impossible* a une nature stable qui ne varie jamais [4].

Il s'ensuit encore de cette réflexion que les lois ne pourront pas s'adapter exactement [5] aux circonstances diverses des individus et des temps, comme le traitement médical, qui, pour chaque individu en particulier, doit être conforme à son tempérament présent. Il faut, au contraire, que le régime légal soit absolu et embrasse la généralité (des hommes), quoiqu'il puisse, tout en convenant à tels individus, ne pas convenir à tels autres; car, s'il se conformait aux individus, la généralité en souffrirait, et « tu en ferais quelque chose de relatif [6] ». C'est pourquoi ce

(1) C'est-à-dire : tant les choses naturelles que les dispositions de la Loi sont émanées de Dieu. La version d'Ibn-Tibbon porte ופעולה אחת, *et d'une seule action;* mais tous nos mss. ar. ont ופאעל ואחד, *et d'un seul agent* ou *efficient;* et de même, la version d'Al-'Harizi a ופועל אחד.

(2) Ces derniers mots sont tirés de l'Ecclésiaste, chap. XII, *v.* 11. Dans plusieurs mss. ar., ainsi que dans les versions hébraïques, on lit : וכולם נתנו מרועה אחד, conformément à un passage du Talmud de Babylone, traité *'Haghighâ*, fol. 3 *b*.

(3) C'est-à-dire : il eût été impossible que la Loi révélée et les lois de la nature eussent pour but le bien de chaque individu en particulier; car tout y est calculé pour le bien de l'espèce humaine en général.

(4) Voy. ci-dessus, chap. XV.

(5) Au lieu de מקידה, le ms. nº 63 du suppl. hébr. porte מפידה; cette dernière leçon a été reproduite par Al-'Harizi, qui a מועילות. Sur le sens du verbe קיד, voy. ci-dessus, p. 35, note 4.

(6) C'est-à-dire : le régime légal n'aurait plus de principe fixe et absolu, mais serait quelque chose de relatif qui varierait selon les individus et les circonstances. Les mots נתת דבריך לשיעורין sont une locution talmudique indiquant que les dispositions légales, interprétées d'une certaine manière, manqueraient d'un principe général, et deviendraient quelque chose de relatif, ce que le Talmud déclare inadmissible. Voy., par exemple, Talmud de Babylone, traité *Schabbâth*, fol. 35 *b*; *'Hullin*, fol. 9 *a*, et cf. plus loin, chap. XLIX, ce que l'auteur dit au sujet de la circoncision, fixée au huitième jour après la naissance.

que la Loi a eu principalement pour but est indépendant (des circonstances) de temps et de lieu ; les dispositions légales sont absolues et générales, comme il est dit : *O assemblée! il y aura une seule loi pour vous* (Nombres, XV, 15), et elles n'ont en vue que ce qui est utile généralement et dans les cas les plus fréquents, comme nous l'avons exposé.

Après ces observations préliminaires, j'aborde l'exposition que j'avais en vue [1].

CHAPITRE XXXV.

Dans ce but, j'ai divisé tous les commandements en quatorze classes [2].

La Ire classe renferme les commandements qui se rapportent à des idées fondamentales ; ce sont ceux que nous avons énumérés dans le traité *Yésodé ha-tôrâ* (des fondements de la Loi). A cette classe appartiennent aussi la pénitence et les jeûnes, comme je l'exposerai. Quand il s'agit d'inculquer ces hautes vérités qui doivent nous inspirer la croyance à la Loi, il n'y a pas lieu de demander quelle en est l'utilité, comme nous l'avons exposé.

La IIe classe renferme les commandements qui se rattachent à la défense de l'idolâtrie, et ce sont ceux que nous avons énu-

(1) C'est-à-dire : l'exposition détaillée des motifs de toutes les lois mosaïques.

(2) On remarquera que la classification suivante diffère quelquefois, dans les détails, de celle qui a servi de base à la division en *quatorze* livres du grand ouvrage de Maïmonide, intitulé משנה תורה, *Répétition de la Loi*, et qui s'appelle aussi יד חזקה, *main forte* (le mot יד ayant la valeur numérique de 14). Dans ce code, il s'agissait de mettre dans une même division tous les sujets homogènes, et il fallait, par exemple, classer les jeûnes dans la division des *époques solennelles* ; tandis qu'ici, la classification a uniquement pour base l'homogénéité des motifs, que l'auteur supposait aux différentes lois d'une même classe.

mérés dans le traité *Abodâ zarâ* (de l'idolâtrie). Il faut savoir qne les commandements relatifs aux étoffes de matières hétérogènes, aux premiers produits des arbres et au mélange de la vigne (avec d'autres plantes) (1), appartiennent également à cette classe, comme on l'exposera. De cette classe aussi on devine bien le motif, car elle a en général pour but de consolider les idées vraies et de les perpétuer dans le peuple pendant le cours des années.

La IIIe classe renferme les commandements relatifs au perfectionnement des mœurs, et ce sont ceux que nous avons énumérés dans le traité *Déôth* (des règles d'éthique). On sait que c'est par les bonnes mœurs que le commerce des hommes et leur société se perfectionnent, ce qui est une chose nécessaire pour que l'état social soit bien réglé.

La IVe classe renferme les commandements relatifs aux aumônes, aux prêts, aux largesses et à tout ce qui s'y rattache; ce sont les *estimations* et *consécrations* (2), les dispositions concernant le prêt et les esclaves, et tous les commandements que nous avons énumérés dans le livre *Zeraïm* (des semences), à l'exception des hétérogènes et des premiers fruits des arbres. La raison de tous ces commandements est évidente; car tous les hommes, tour à tour, en tirent profit. En effet, si quelqu'un est riche aujourd'hui, il peut être pauvre demain, lui ou sa postérité; et, s'il est pauvre aujourd'hui, demain il peut être riche, lui ou son fils.

La Ve classe comprend les commandements qui ont pour but d'empêcher la violence et l'injustice. Ce sont ceux qui dans notre ouvrage forment le sujet du livre *Nezikin* (des dommages). L'utilité de cette classe est évidente.

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXVI, p. 204, et *ibid.*, notes 1, 4, 5.

(2) C'est-à-dire, les vœux susceptibles de rachat et ceux appelés חרם, *interdit* ou *anathème*, et qui ne peuvent pas se racheter. Voy. Lévitique, chap. XXVII, et *Mischné Tora*, liv. VI, dernier traité.

La VIe classe comprend les commandements relatifs aux peines criminelles [1], telles que les pénalités du voleur, du brigand, des faux témoins, et en général ce que nous avons énuméré dans le livre *Schofetim* (des Juges). L'utilité en est manifeste et évidente; car, si le coupable n'était pas puni, le crime ne cesserait point, et ceux qui ne respirent que la violence ne reculeraient point. Il n'y a que les esprits faibles qui prétendent [2] que l'abolition des peines serait de la miséricorde envers les hommes; Ce serait là plutôt de la vraie dureté à leur égard et la destruction de la société. La miséricorde, au contraire, est dans cet ordre donné par Dieu : *Tu établiras des juges et des officiers dans toutes tes villes.* (Deutér., XVI, 18.)

La VIIe classe comprend les droits de propriété qui se rattachent aux transactions mutuelles des hommes, telles que le prêt [3], l'engagement pour salaire, les dépôts, les ventes, les achats, etc.; les héritages aussi sont de cette catégorie. Ce sont les commandements que nous avons énumérés dans les livres *Kinyân* (de l'acquisition) et *Mischpatim* (des droits). Cette classe est d'une utilité manifeste et évidente; car ces relations pécuniaires sont nécessaires pour les hommes dans chaque Etat, et il faut nécessairement établir des règles équitables dans ces transactions et les soumettre à une appréciation utile.

La VIIIe classe comprend les commandements relatifs aux

(1) Le mot قصاص signifie *talion* ou *vindicte publique*. Ibn-Tibbon rend ici inexactement le mot אלקצאצאת par דיני ממונות, et ensuite par דיני השלומין. La traduction hébr. de ce mot est עונשין, comme l'a Al-'Harizi. Plus loin, au commencement du chap. XLI, les mots הי אלקצאצאת sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par הם לקחת הדין מן החוטא.

(2) Mot à mot : *ce n'est pas comme la faiblesse d'esprit de celui qui prétend;* c'est-à-dire, il n'en est pas comme le prétendent les esprits faibles.

(3) Les *prêts* figurent aussi dans la IVe classe; mais là on en parle au point de vue de la bienfaisance et de la charité, tandis qu'ici, c'est au point de vue du droit civil.

jours sacrés [1], je veux dire aux sabbats et aux fêtes [2]. L'Ecriture déjà a motivé chacun de ces jours et en a indiqué la raison, qui est, soit de faire naître une certaine idée [3], soit de nous procurer le repos du corps, soit de produire ces deux effets à la fois, comme nous l'exposerons ultérieurement.

La IX[e] classe comprend les autres pratiques du culte imposées à tous [4], telles que la prière, la lecture du *Schema'* et les autres choses que nous avons énumérées dans le livre *Ahabâ* (de l'amour de Dieu), à l'exception de la Circoncision. L'utilité de cette classe est évidente; car toutes ces pratiques servent à affermir les idées relatives à l'amour de Dieu, à ce qu'il faut croire à son égard et à ce qu'il faut lui attribuer.

La X[e] classe comprend les commandements relatifs au sanctuaire, à ses ustensiles (sacrés) et à ses desservants. Ce sont les commandements que nous avons énumérés dans une partie [5]

(1) Les mots אלאיאם אלמחטורה signifient littéralement : *dies vetiti, prohibiti* (*a labore*). Au lieu de אלמחטורה (dans quelques mss. avec une orthographe incorrecte אלמחצורה), les mss. nº 18 de Leyde et nº 63 du suppl. hébr. de la Biblioth. imp. ont אלמחדודה, et c'est cette dernière leçon que paraît avoir suivie Ibn-Tibbon, qui traduit : הימים הידועים, *les jours déterminés*. La version d'Al-'Harîzi a הימים הספורים, *les jours comptés ;* il avait évidemment la leçon fautive אלמחצורה (le צ sans point). Cf. plus loin, chap. XLI, בעץ מחטוראתהא (fol. 91 *a* du texte arabe, l. 3 d'en bas.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ajoutent ici les mots והם אשר ספרנום בספר זמנים. Ces mots, qui en effet seraient ici à leur place, ne se trouvent cependant ni dans les mss. de la version d'Ibn-Tibbon, ni dans celle d'Al-'Harîzi.

(3) Tous nos mss. ar. ont simplement ראי, *opinion, idée*. La version d'Ibn-Tibbon a דעת אמיתית, et de même celle d'Al-'Harîzi : סברא נכונה.

(4) Le mot אלעאמה, *général*, désigne les cérémonies du culte imposées à tous les israélites, à l'exclusion de celles qui ne concernent que les prêtres et les lévites, et dont il va être parlé ci-après.

(5) La version d'Ibn-Tibbon porte בספר עבודה. Al-'Harîzi traduit plus exactement : בקצת ספר עבודה.

du livre *'Abôdâ* (du culte). Nous avons parlé précédemment de l'utilité de cette classe [1].

La XI[e] classe comprend les commandements relatifs aux sacrifices ; ce sont la plupart des commandements que nous avons énumérés dans le livre *Abôdâ* (du culte) et dans le livre *Korbanôth* (des sacrifices). Nous avons déjà dit précédemment (ch. 32) quelle utilité avait la prescription des sacrifices en général et quelle en était la nécessité dans ces temps-là.

La XII[e] classe comprend les commandements relatifs aux cas de pureté ou d'impureté. Le but qu'avaient en général tous ces commandements, c'était qu'on s'abstînt, dans l'état d'impureté, de visiter le sanctuaire, afin qu'on fût pénétré de sa grandeur, et qu'il fût un objet de crainte et de respect, comme je l'exposerai.

La XIII[e] classe comprend les commandements relatifs à l'interdiction de certains aliments et à ce qui s'y rattache ; ce sont les commandements que nous avons énumérés dans le traité *Maakhalôth assourôth* (des aliments prohibés) ; mais les dispositions relatives aux vœux et au naziréat appartiennent également à cette classe. Tout cela a pour but de détruire la passion qui nous entraîne à rechercher des mets délicats et (d'empêcher) que la bonne chère et la boisson soient considérées comme le but de la vie [2], comme nous l'avons exposé dans le commentaire sur la Mischnâ, introduction au traité *Abôth* [3].

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXXII, p. 251.

(2) Littéralement : *le but de tout cela est de détruire l'avidité et l'entraînement qu'on éprouve pour rechercher ce qu'il y a de plus doux et pour adopter comme dernier but la passion du manger et du boire.* Sur le mot תכ̈יב, *entraînement*, voy. ci-dessus, p. 261, note 1. Au lieu de אתכֿאד, *adopter*, quelques mss. ont incorrectement : אכתֿאר, *multiplier*, ce qui a donné lieu à la traduction d'Al-'Harîzi : והרבות תאות האכילה, où les mots du texte arabe ואלשראב גאיה̈ sont supprimés.

(3) Voy. les *Huit Chapitres*, servant d'Introduction au traité *Aboth*, chap. IV, vers la fin.

La XIV[e] classe comprend les commandements relatifs à la défense de certaines cohabitations. Ce sont ceux que nous avons énumérés dans le livre *Naschim* (des femmes), et dans le traité *Issouré biâ* (des unions illicites); le mélange d'animaux (de deux espèces) appartient également à cette classe. Ces commandements aussi ont pour but de diminuer le commerce avec les femmes, de restreindre, autant que possible, le désir effréné de la cohabitation, et de ne pas y voir, comme le font les ignorants, le but (de l'existence humaine), ainsi que nous l'avons exposé dans le commentaire du traité *Abôth*(1). La circoncision appartient également à cette classe.

On sait que la totalité des commandements peut se diviser en deux parties, l'une concernant les rapports des hommes entre eux, l'autre concernant les rapports de l'homme avec Dieu(2). Dans notre division, dont nous venons d'énumérer les classes, la cinquième, sixième, septième, et une partie de la troisième classe, sont relatives aux rapports des hommes entre eux; les autres classes concernent les rapports de l'homme avec Dieu. Car tout commandement, soit positif, soit négatif, qui a pour but de nous douer d'une certaine qualité morale, ou idée, ou de corriger nos actions, et qui ne concerne(3) que l'individu en lui-même qu'il sert à perfectionner, a été appelé par les docteurs *rapport entre l'homme et Dieu*, quoiqu'en réalité il aboutisse quelquefois aux relations des hommes entre eux; mais ce dernier cas n'ar-

(1) Cf. ci-dessus, chap. VIII, p. 51, et *ibid.*, note 3.

(2) Plus littéralement : *les transgressions de l'homme envers son prochain et les transgressions de l'homme envers Dieu*. Ces mots sont empruntés à la Mischnâ, II[e] partie, traité *Yomâ*, chap. VIII, § 9. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on a substitué le mot מצות au mot עבירות, et l'ordre des deux classes y est interverti; les mss. de cette version, ainsi que la version d'Al-'Harizi, sont conformes au texte arabe.

(3) Ibn-Tibbon a mis le pluriel : שהם מיוחדים וגו׳, et selon lui le verbe féminin חכּץ se rapporterait aux trois termes : כּלּ מא או ראי או צלאח אעמאל; il me semble plus naturel de rapporter le verbe חכּץ à כל מצוה.

rive qu'après beaucoup de choses intermédiaires et à des points de vue généraux, et de prime abord on n'y voit rien qui puisse toucher les autres hommes. Il faut le bien pénétrer de cela.

Après avoir fait connaître les raisons de ces différentes classes (de commandements), je vais poursuivre [1] les commandements renfermés dans chacune d'elles, surtout ceux qu'on croit être sans utilité, ou qu'on prend pour des ordonnances n'ayant aucun principe rationnel; j'en exposerai les raisons et les cas d'utilité, à l'exception d'un petit nombre dont, jusqu'à ce moment, je n'ai point saisi le but.

CHAPITRE XXXVI.

Les commandements que renferme la première classe, à savoir les *idées*, et que nous avons énumérés dans le traité *Yésodé ha-torâ* (des fondements de la Loi), sont tous clairement motivés. Si tu les examines un à un, tu y trouveras toujours une idée vraie et susceptible d'être démontrée. De même, tout ce qui est stimulation et encouragement à l'étude et à l'enseignement est d'une utilité évidente; car si on n'a pas acquis de science, on n'aura ni vertus pratiques, ni idées saines [2]. Il est également d'une utilité évidente d'honorer ceux qui sont les *soutiens de la Loi* [3]; car s'ils ne sont pas un objet de haute considération [4], on n'écou-

(1) L'infinitif תתבע n'est pas exprimé dans la version d'Ibn-Tibbon, qui ajoute à sa place les mots מצוה מצוה; Al-'Harizi traduit plus littéralement : אשוב לדקדק מצות כל חלק מהם.

(2) Dans ce passage et dans les suivants, l'auteur parle de certains devoirs relatifs à l'étude de la loi et au respect dû aux savants et aux vieillards. Tous ces devoirs ont été exposés par l'auteur dans son Abrégé du Talmud, ou *Mischné Torâ*, traité *Talmud Torâ* (de l'étude de la loi).

(3) Sur cette expression, voy. le t. II, p. 65, note 3.

(4) Mot à mot : *s'il ne leur est pas donné de grandeur dans les âmes (des hommes)*. Ibn-Tibbon traduit, selon le sens : שאם לא יהיו גדולים בעיני בני אדם ומכובדים; Al-'Harizi traduit plus littéralement : אם לא יהיה להם הדור בנפשות.

tera pas leurs paroles, quand ils voudront diriger nos pensées et nos actions. Dans le commandement exprimé par les mots : *Lève-toi devant la vieillesse* (Lévit., XIX, 32)(1), est contenu aussi le devoir de se conduire avec modestie(2).

De cette (première) classe sont aussi les préceptes qui nous ordonnent de jurer par son nom et qui nous défendent de violer le serment, ou de jurer en vain(3). Tout cela a une raison manifeste, et a pour objet le respect dû à la Divinité; car ce sont là des actions qui affermissent la croyance à sa grandeur.

A cette classe appartient encore le précepte d'invoquer Dieu dans les moments de détresse, ainsi qu'il est dit : *Vous ferez retentir les trompettes* (Nombres, X, 9)(4); car c'est un acte qui sert à affermir une idée vraie, à savoir que Dieu perçoit notre situation, qu'il dépend de lui de l'améliorer si nous lui obéissons, et de la rendre mauvaise si nous lui désobéissons, et qu'il ne faut pas voir en cela l'effet du hasard ou d'un simple accident. Tel est le sens de ces mots : *Si vous marchez avec moi* קרי, *dans la voie du hasard* (Lévitique, XXVI, 21)(5), ce qu'il faut entendre ainsi :

(1) Selon la tradition rabbinique, le mot *vieillesse* désigne ici la *science*, et on recommande par ce passage du Lévitique de respecter et d'honorer les hommes instruits. Déjà dans la version chaldaïque d'Onkelos, les mots מפני שיבה תקום sont rendus dans le même sens : מן קדם דסבר באוריתא תקום, *lève-toi devant celui qui est versé dans la loi*. Cf. Maïmonide, *Sépher ha-miçwôth*, commandements affirmatifs, nº 209.

(2) C'est-à-dire, d'être modeste et humble devant les hommes âgés; selon le Talmud, tout vieillard, fût-il païen, doit être un objet de respect, même pour les savants. Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschîn*, fol. 32 *b*; Maïmonide, traité *Talmud Torâ*, chap. VI, § 9.—Le mot ar. חיא est rendu dans les deux versions hébraïques par deux mots : בשת וענוה.

(3) Voy. Deutér., VI, 13; X, 20; Lévit., XIX, 12; Exode, XX, 7.

(4) Cf. *Sépher miçwôth*, préceptes affirmatifs, nº 59, à la fin, et *Mischné Torâ*, ou Abrégé du Talmud, l. III, traité *Ta'anîth* (du jeûne), ch. I, § 1.

(5) L'auteur prend ici le mot קרי dans le sens de מקרה, *hasard, accident*; de même Ibn-Ezra et David Kim'hi (Rad. קרה), selon les anciens rabbins : כלומר שתאמרו כי היסורין שאני אביא עליכם דרך מקרה הם ואינם תגמול עונותיכם. Cf. *Mischné Torâ*, *l. c.*, § 3.

« Si vous considérez comme un simple hasard ces malheurs que je fais fondre sur vous pour vous punir, j'augmenterai pour vous ce prétendu hasard en ce qu'il a de plus grave et de plus cruel, » comme il est dit : *Et si vous marchez avec moi dans la voie du hasard, je marcherai avec vous dans la voie du plus cruel hasard* (*Ib.*, *v.* 27-28). En effet, leur croyance que ce n'était là qu'un pur hasard devait avoir pour effet de les laisser, sans retour, persister dans leurs opinions pernicieuses et dans leurs actions impies, comme il est dit : *Tu les as frappés, et ils n'en ont point tremblé* (Jérémie, V, 3). C'est pourquoi Dieu nous a ordonné de l'invoquer, d'avoir recours à lui (1) et de lui adresser nos supplications dans chaque malheur.

Il est évident que la pénitence appartient également à cette classe, je veux dire qu'elle fait partie des idées qu'il faut admettre pour qu'il puisse exister une société religieuse bien organisée. En effet, il est impossible que l'homme ne pèche pas et ne bronche pas, soit en adoptant par ignorance une opinion ou une conduite qui ne saurait être approuvée, soit en se laissant vaincre par la concupiscence ou la passion. Si donc l'homme pouvait croire que ce mal est à jamais irréparable(2), il persisterait dans son erreur, et peut-être même pécherait-il davantage, n'ayant aucun moyen (de réparation) ; mais, en croyant à la pénitence, il se corrigera et redeviendra meilleur et même plus parfait qu'il n'avait été avant de pécher. C'est pourquoi les actes qui doivent affermir cette idée vraie et très-utile sont nombreux ; je veux

(1) Sur le sens du verbe صرع, voy. ci-dessus, p. 258, note 4. Le ms. nº 63 du suppl. hébr. a ici ואלתצ̇רע, et c'est cette leçon que paraissent avoir suivie les deux traducteurs hébreux ; Ibn-Tibbon a ולהתחנן לו, et Al-'Harizi ולשׁוע.

(2) Mot à mot : *qu'il n'y a pas de jonction à cette fracture*. L'expression جبر الصدع signifie *remettre* ou *rejoindre un os fracturé*, et au figuré *réparer un mal*. L'auteur emploie la même locution plusieurs fois ; voy. chap. XXIII, p. 172, note 4, et les autres passages indiqués dans cette note.

parler des confessions[1], des sacrifices pour l'erreur[2] et pour certains péchés commis avec intention, et des jeûnes. Ce qui caractérise en général la pénitence pour chaque péché, c'est de s'en détacher; et c'est là ce que cette idée a finalement pour objet. — Toutes ces choses donc[3] sont d'une utilité évidente.

CHAPITRE XXXVII.

Les commandements que renferme la deuxième classe sont tous ceux que nous avons énumérés dans le traité *Aboda Zarâ* (de l'idolâtrie). Il est évident qu'ils ont tous pour but de nous préserver des erreurs de l'idolâtrie et d'autres idées fausses que l'idolâtrie entraîne avec elle, comme les pronostics, les augures, la sorcellerie, l'incantation [4] et d'autres choses semblables. Quand tu auras lu tous les livres dont je t'ai parlé, tu verras clairement que ce que tu entends appeler *magie*, ce sont des pratiques exercées par les Casdéens et les Chaldéens [5], et qui étaient surtout fréquentes parmi les Égyptiens et les Cananéens. Ils voulaient faire croire, ou croyaient eux-mêmes que ces pratiques exerçaient une influence miraculeuse ou extraordinaire dans le monde, soit sur un individu, soit sur les habitants d'une ville; tandis que la logique et la raison ne sauraient admettre que les pratiques exercées par les magiciens produisent un effet quelconque[6], comme, par exemple, quand ils cherchent

(1) Voy. Lévitique, chap. v, *v.* 5; chap. xvi, *v.* 21.

(2) C'est-à-dire, pour les péchés commis par erreur. Sur ces différentes espèces de sacrifices, voy. mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux* (Bible de M. Cahen, t. IV), p. 34 et suiv.; *Palestine*, p. 160 et suiv.

(3) C'est-à-dire, tout ce qui a été énuméré dans ce chapitre.

(4) Voy. ci-dessus, chap. xxix, p. 228, note 4.

(5) Cf. ci-dessus, p. 239, note 2.

(6) Plus littéralement : *mais la logique ne juge pas et la raison ne peut croire que ces pratiques.... produisent quoi que ce soit.*

à cueillir telle plante dans tel moment, ou quand ils prennent telle quantité d'une certaine chose et telle quantité d'une autre chose. Ce sont des procédés très variés, que je résumerai en trois espèces : 1° ceux qui se rattachent à un être quelconque, soit plante, soit animal, soit minéral ; 2° ceux qui se rattachent à un temps déterminé dans lequel telles pratiques doivent s'exercer ; 3° certaines actions exercées par les hommes, comme par exemple de danser, de battre des mains, de crier, de rire, de sauter sur une jambe [1], de se coucher par terre, de brûler une certaine chose, ou de faire une certaine fumigation, ou de prononcer certaines paroles intelligibles ou inintelligibles. Telles sont les différentes espèces d'opérations magiques.

Il y a certaines opérations magiques qui ne s'accomplissent que par la réunion de tous ces actes à la fois. Ils disent, par exemple : On prendra telle ou telle quantité de feuilles de telle plante, au moment où la lune se trouve sous tel signe du zodiaque, à l'orient ou à l'un des autres points cardinaux [2] ; on prendra aussi des cornes de tel animal, ou de ses excréments, ou de son poil, ou de son sang, telle quantité, quand le soleil se trouvera par exemple au milieu du ciel, ou à un autre endroit déterminé ; enfin, on prendra tel métal, ou plusieurs métaux, qu'on fera fondre sous l'ascendant de tel signe, au moment où les astres se trouveront dans telle situation [3] ; ensuite, on parlera, on dira telle chose, et on fera avec ces feuilles, etc., une fumigation à cette figure de métal, et, par suite de tout cela, il arrivera telle

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque ici les mots : או הדלוג על רגל אחת, qui se trouvent dans les mss. de cette version.

(2) Le mot arabe ותד, *clou*, est employé quelquefois pour désigner les points cardinaux. Voy. Saumaise, *De annis climactericis* (Leyde, 1648), p. 440, et l'addition à cette page, à la fin du volume. Les rabbins emploient dans le même sens le mot יתד.

(3) Au lieu de נצבה, *situation*, *place*, quelques mss. ont נסבה, *rapport*, et de même Ibn-Tibbon : על ערך כך ; Al-'Harizi traduit : במערכת כך.

chose. Mais il y a d'autres opérations magiques qui, à ce qu'ils croient, s'accomplissent au moyen d'une seule de ces trois espèces d'actes. Dans la plupart de ces opérations magiques, ils mettent pour condition nécessaire qu'elles soient exécutées par des femmes. Ainsi, par exemple, ils disent que, pour obtenir que l'eau jaillisse, il faut que dix femmes vierges, ornées de bijoux et vêtues de robes rouges, dansent et s'abordent mutuellement, allant tantôt en avant, tantôt en arrière, et montrant le soleil, etc., etc. (1); par ce moyen, à ce qu'ils s'imaginent, l'eau jaillira. Ils disent encore que, si quatre femmes, couchées sur le dos, lèvent les jambes en les écartant (2), et si, dans cette position indécente, elles prononcent telles paroles et font tel acte, la grêle cessera de tomber en ces lieux. Il y a encore beaucoup d'autres de ces absurdités et de ces folies, dont la pratique, selon leur condition expresse, n'appartient qu'aux femmes. Dans toutes les opérations magiques, il faut aussi observer l'état des astres; car ils prétendent que telle plante est échue en partage à tel astre, et de même ils attribuent chaque animal et chaque minéral à un certain astre (3). Selon leur opinion aussi, les pratiques exercées par les magiciens (4) sont une espèce de culte rendu à tel ou tel astre, qui, trouvant plaisir à telle pratique, à telles paroles, ou à telle fumigation, fait pour nous ce que nous désirons.

Après cette observation préliminaire, que tu pourras vérifier en lisant leurs livres qui se trouvent maintenant entre nos mains

(1) Le texte dit mot à mot : *et l'achèvement de cette longue opération ;* l'auteur veut dire qu'on énumère encore beaucoup d'autres actes que ces femmes doivent accomplir et qu'il serait trop long d'énumérer.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont מסופקות; selon les mss. et conformément au texte arabe, il faut lire מפוסקות.

(3) Cf. ci-dessus, p. 226, et *ibid.*, note 6.

(4) Dans quelques mss. ar. on lit אלתי בפעלהא ינפעל להם אלסחר, *par l'exercice desquelles s'opère la magie ;* et cette leçon a été suivie par les deux traducteurs hébreux ; Ibn-Tibbon : אשר בעשותם אותם יעשה להם הכישוף ; Al-'Harizi : אשר בעשייתם יעשה הכישוף.

et que je t'ai fait connaître, écoute ce que je vais dire : Ce qui formait le but et pour ainsi dire le centre de la Loi, c'était la destruction de l'idolâtrie, dont elle voulait faire disparaître la trace; elle ne voulait pas qu'on s'imaginât qu'un astre quelconque pût exercer une influence, nuisible ou bienfaisante, sur rien de ce qui concerne les individus humains, car c'est cette opinion qui a conduit au culte des astres. En conséquence, tout magicien devait être mis à mort (1); car le magicien est indubitablement dévoué à l'idolâtrie, quoiqu'il suive des voies particulières et étranges, différentes de celles que suit la foule pour le culte des faux dieux. Or, comme on a mis pour principale condition, dans toutes ces opérations magiques, ou du moins dans la plupart, qu'elles fussent exercées par des femmes, il est dit : *Tu ne laisseras vivre aucune magicienne* (Exode, XXII, 17). Ensuite, comme une pitié naturelle empêche les hommes de tuer les femmes, on a dit expressément, en parlant de l'idolâtrie : *un homme ou une femme* (Deutér., XVII, 2), et on a répété les mots *cet homme ou cette femme* (*ibid.*, *v.* 5), expression qui n'est employée ni au sujet de la profanation du sabbat, ni au sujet d'aucun autre commandement. Ce qui en est la raison, c'est la grande pitié qu'inspirent naturellement les femmes. — Les magiciens attribuaient à leur art une telle efficacité, qu'ils prétendaient, par leurs opérations, pouvoir expulser des campagnes les animaux dangereux (2), tels que les lions, les serpents, etc.

(1) Voici la traduction littérale de cette période un peu longue, que nous avons dû couper et dont quelques expressions ont été modifiées : *Puisque la tendance de toute la Loi et le pôle sur lequel elle tourne était de faire cesser l'idolâtrie, d'en effacer la trace et (de faire) qu'on ne crût pas d'un astre quelconque qu'il pût être nuisible, ou utile, dans quoi que ce soit des circonstances qui existent pour les individus humains, — car c'était cette opinion qui conduisait au culte des astres, — il fallait nécessairement que le magicien fût mis à mort.*

(2) Littéralement : *comme les magiciens prétendaient que leur magie était efficace et qu'ils pouvaient par ces opérations expulser, etc.* Le complément de cette phrase et des suivantes commence aux mots פלאגל הדה אלאמור אלמשהורה חיניד, *à cause de ces opinions alors généralement répandues.*

Ils prétendaient aussi pouvoir, par leur magie, garantir les plantes contre toutes sortes de dangers, et ils avaient par exemple des opérations par lesquelles ils prétendaient empêcher la grêle de tomber, et d'autres qui, disaient-ils, faisaient mourir les vers dans les vignes, afin que celles-ci ne fussent pas détruites. Les Sabiens, dans le livre de l'*Agriculture nabatéenne*, sont même entrés dans de longs détails sur la manière de tuer les vers des vignes, au moyen de ces usages *amorrhéens* (1) dont nous avons parlé. De même, ils prétendaient posséder des opérations pour empêcher les feuilles des arbres et les fruits de tomber. C'est à cause de toutes ces superstitions, alors très-répandues, que dans les *paroles de l'Alliance* (2) il est dit entre autres que le culte des faux dieux et ces opérations magiques, par lesquelles on croyait (3) éloigner ces dangers, deviendraient au contraire la cause de ces malheurs. Il est dit par exemple : *Je lâcherai contre vous les bêtes des champs qui vous priveront de vos enfants* (Lévit., XXVI, 22); *Et j'enverrai contre eux la dent des bêtes et le venin des serpents qui rampent dans la poussière* (Deutér., XXXII, 24); *Le grillon dévastera le fruit de ta terre* (*ibid.*, XXVIII, 42); *Tu planteras des vignes, tu les cultiveras, mais tu n'en boiras pas le vin et tu n'en recueilleras rien, car les vers les rongeront* (*ibid.*, *v.* 39); *Tu auras des oliviers sur tout ton territoire, mais tu ne t'oindras pas d'huile, car ton olivier se flétrira* (*ibid.*, *v.* 40). En somme, en présence de tous

(1) L'expression דרכי האמורי, *voies* ou *usages des Amorrhéens*, est très-usitée chez les rabbins, pour désigner en général les superstitions païennes. Voy., par exemple, Mischnâ, IIe partie, traité *Schabbâth*, chap. VI, § 10.

(2) Les mots דברי הברית, *paroles de l'Alliance*, sont empruntés au Deutéronome, chap. XXVIII, *v.* 69, où ils désignent particulièrement les malédictions contenues dans ce chapitre.

(3) Le texte porte : *vous croyez*, et la phrase continue dans la forme du discours direct (תבער ענכם ... בכם). Cf. t. I, p. 283, note 4; t. II, note 2.

les artifices inventés (1) par les adorateurs des faux dieux pour en perpétuer le culte, en faisant croire aux hommes que, par ces moyens, on peut écarter certains malheurs et obtenir certains avantages, on a déclaré dans les *paroles de l'Alliance* que, par suite du culte de ces dieux, ces avantages manqueront et ces malheurs arriveront. — Tu comprendras maintenant, ô lecteur! pourquoi l'Écriture a insisté sur ces malédictions et ces bénédictions toutes particulières, contenues dans les *paroles de l'Alliance*, et les a fait ressortir plus que les autres; tu en sauras donc apprécier la grande utilité

Pour nous éloigner de toutes les opérations magiques, on nous a défendu (en général) de pratiquer quoi que ce soit des coutumes des idolâtres, même de celles qui se rattachent aux pratiques agricoles et pastorales (2) et à d'autres semblables ; je veux parler de tout ce qu'ils prétendent être utile et qui, selon leur opinion, est seulement du ressort de certaines forces occultes (3), sans être exigé par l'étude de la physique. C'est de cela que l'Écriture dit : *Vous ne suivrez point les coutumes de la nation, etc.* (Lévit., XX, 23), et c'est là ce que les docteurs appellent *usages des Amorrhéens*. En effet, ce ne sont là que les branches de certaines pratiques des magiciens; car ce sont des

(1) Le verbe تحيّل (Ve forme), qui ne se trouve pas dans les dictionnaires, est dérivé de חילה, *ruse*, *artifice*, et signifie *inventer un artifice*. Le mss. n° 63 du suppl. hébr. a seul יכילוא (pour يخيّلون, et de même Al-'Harizi : כל מה שיחשבו עובדי עבודה זרה, « tout ce que les adorateurs des faux dieux ont imaginé. » Dans ce qui suit, les mss. de la version d'Ibn-Tibbon portent, plus exactement que les éditions : לחזק עבודתה ולהעמידה לעד ומביא בני אדם לחשוב וגו'. Au lieu de ברפע ... וגלב, quelques mss. portent : אנהא תרפע ... ותגלב; de même Ibn-Tibbon : שהם דוחים ... ומביאים.

(2) Il manque ici, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot והמרעה qui se trouve dans les mss. et dans l'édition *princeps*.

(3) Le mot אלכואץ signifie *particularités* ou *propriétés*, et désigne ici les prétendues forces secrètes que les magiciens faisaient agir; ce mot a été rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par הסגולות והכחות המיוחדות.

choses qui ne ressortent point du raisonnement physique, et qui conduisent aux opérations magiques, lesquelles, s'appuyant nécessairement sur l'astrologie, aboutissent à faire glorifier les astres et à leur faire rendre un culte (1). Les docteurs disent expressément : « Tout ce qui se pratique comme remède médical n'est pas considéré comme usage des Amorrhéens (2) ; » ce qui veut dire : Tout ce que l'étude de la physique exige est permis, mais les autres pratiques sont défendues. C'est pourquoi, après avoir dit : « L'arbre dont les fruits tombent, on le charge de pierres et on le marque de craie rouge, » on fait à cette pratique l'objection suivante : « Quant à le charger de pierres, c'est afin que sa séve diminue (3) ; mais pourquoi le marquer de craie rouge ? etc. » Il est donc clair par là qu'il serait défendu de le marquer de craie rouge, ou de faire toute autre chose semblable dénuée de raison (4), parce que ce seraient là des usages amorrhéens. De même, au sujet du « fœtus des animaux sacrés qui doit être enterré (5), » on dit : « Il n'est pas permis de le suspendre à un arbre, ni de l'enterrer dans un carrefour, parce que ce sont là des usages amorrhéens. » De là, on peut conclure sur d'autres cas analogues (6). Tu ne seras pas choqué

(1) Il faut effacer, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot ולרוממם qui est de trop et qui ne se trouve pas dans les mss. de cette version.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 67 *a*.

(3) Car, comme le dit la glose de Raschi, sa trop forte sévo est cause que ses fruits tombent. Voir les *Additions et Rectifications*.

(4) Mot à mot : *que le raisonnement n'exigerait pas*. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, on a ajouté le mot הטבעי, qui ne se trouve pas dans les mss. de cette version.

(5) Voy. Mischnâ, Ve partie, traité *'Hullin*, chap. IV, § 7. Les commentateurs disent que les magiciens avaient coutume d'enterrer le fœtus dans un carrefour, croyant par là préserver l'animal d'un nouvel avortement.

(6) Dans les mss. de la version d'Ibn-Tibbon, on lit ici, conformément au texte arabe, les mots ועל זה תעשה היקש, qui manquent dans les éditions. Al-'Harizi a ועל זה תהיה סוכר.

de certaines choses qu'on a permises, comme par exemple le clou du pendu et la dent du renard (1); car dans ces temps-là on considérait ces choses comme éprouvées par l'expérience. Elles entraient donc dans la catégorie des médicaments, de la même manière que, chez nous, on suspend la pivoine sur l'épileptique, ou comme on emploie les excréments d'un chien contre les enflures du gosier, et les fumigations de vinaigre et de *marcassite* (2) contre les tumeurs dures des tendons (3); car tous les remèdes qui, comme ceux-ci, sont éprouvés par l'expérience, quoiqu'ils ne soient point rationnels, il est permis de les employer, et ils entrent dans la catégorie des médicaments au même titre que les remèdes purgatifs (4). Il faut te bien pénétrer,

(1) Voy. Mischnâ, traité *Schabbath*, chap. VI, § 10, et Talmud de Babylone, même traité, fol. 77 *a*. On croyait, par superstition, que le clou qui avait servi à la pendaison pouvait servir de remède contre la fièvre tierce, ou contre une enflure. La dent d'un renard vivant était considérée comme remède pour éveiller l'homme d'un profond assoupissement; la dent du renard mort, au contraire, passait pour remède contre l'insomnie. C'est pourquoi les talmudistes permettaient de sortir avec ces objets le jour du sabbat.

(2) Encore maintenant, on attribue dans certaines contrées des propriétés médicales à la *marcassite* ou *pyrite*. Voy. Déterville, *Dictionnaire d'Histoire naturelle*, art. *Marcassite*. Les Arabes paraissent aussi désigner par ce nom le *bismuth*, anciennement nommé *étain de glace*.

(3) Le mot אלותראת, que nous traduisons par *tendons*, est très-douteux. Plusieurs mss. ont אלבתראת (pluriel de بَثْر, *pustula parva*, *tuberculum*), et c'est probablement cette leçon qu'avait Ibn-Tibbon, qui traduit ce mot par המכות, et dans quelques mss. par הענבות, mot qui, comme l'arabe عِنَب, signifie également *pustule*, *tumeur* (cf. Buxtorf, *lex. talmud.*, au mot ענבתא). Le ms. nº 18 de Leyde a אלרכב (رَكَبُ, *pubes*, *muliebria*, ou رُكَب, plur. de رُكْبَة, *genou*); c'est cette leçon qu'avait Al-'Harîzi, qui traduit : ולהקטיר בחומץ ובמרקשיתא לצמח הברכים הקשה.

(4) Plus littéralement : *et se rattachent à la manière de purger par les purgatifs*. Ibn-Tibbon a ainsi paraphrasé ces mots : ונוהג מנהג שלשול הסמנין המשלשלים; Al-'Harîzi : ונשאר בכלל הרפואות המשלשלות.

ô lecteur ! des observations remarquables que je viens de faire, et les garder dans ta mémoire : *car elles seront un bandeau gracieux autour de ta tête et un collier autour de ton cou* (Proverbes, I, 9).

Quant à la défense de se raser les coins de la chevelure et de la barbe, nous avons déjà exposé dans notre grand ouvrage que c'était là une coutume des prêtres idolâtres (1). C'est par la même raison qu'on a défendu les tissus de matières hétérogènes ; car c'était la coutume des prêtres idolâtres de réunir, dans les étoffes qui leur servaient de vêtement, les matières végétales et animales, et de porter en même temps dans la main un sceau fait d'un minéral quelconque. Tu trouveras cela textuellement dans leurs écrits.

C'est encore pour la même raison (d'idolâtrie) qu'il est dit : *La femme ne portera pas d'armure d'homme, et l'homme ne mettra pas de vêtement de femme* (Deutér., XXII, 5). Tu trouveras cela dans le livre de Tomtom (2), qui prescrit qu'un homme, en se présentant devant la planète de Vénus, soit vêtu d'un habit de femme bariolé, et qu'une femme se couvre d'une cuirasse et d'armes de guerre en se présentant devant Mars. Cette défense,

(1) Voy. *Mischné Torâ* ou Abrégé du Talmud, liv. I, traité *Abodâ Zara*, chap. XII, § 7.

(2) Voy. ci-dessus, p. 240, note 1. Maïmonide, comme on voit, explique le mot כלי du texte du Deutéronome dans le sens d'*armure*, suivant en cela l'opinion d'Onkelos, dont la version chaldaïque porte תקון זין, et qui est aussi celle de Josèphe (*Antiquités*, liv. IV, chap. VIII, § 43) et de certains docteurs du Talmud (traité *Nazîr*, fol. 59 *a*) ; cf. *Mischné Torâ*, traité de l'Idolâtrie, chap. XII, § 10. Voy. aussi Selden, *De Diis Syris*, Syntagma II, chap. IV ; Spencer, *De Leg. ritual. hebræorum*, lib. II, chap. XVII (édit. de Cambridge, in-fol., p. 406 et suiv.). Milius, *Dissertationes selectæ* (Lugd. Bat., 1743, in-4°), dissert. *De Commutatione vestium*, p. 202 et suiv., prend le mot כלי dans le sens de *vêtement*. Quoi qu'il en soit, il s'agit ici d'un usage idolâtre. Voy. Macrobe, *Saturnalia*, l. III, chap. VIII : « Philochorus quoque in Athide eamdem (venerem) affirmat esse lunam, et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas æstimatur et femina. »

je crois, a encore une autre raison : c'est qu'une telle action excite les passions et conduit à toutes sortes de débauches.

Quant à la défense de tirer un profit quelconque des idoles, la raison en est très-claire ; car quelquefois, en les prenant pour les casser, on pourrait les conserver et elles pourraient devenir un *piége*. Lors même qu'on les aurait brisées et fondues, ou qu'on les aurait vendues à un païen, il serait défendu de faire usage du prix qu'on en aurait retiré. Ce qui en est la raison, c'est que souvent le vulgaire voit dans les choses accidentelles des causes essentielles ; ainsi, par exemple, tu trouveras souvent tel homme qui dit que, depuis qu'il habite [1] telle maison, ou depuis qu'il a acheté telle bête de somme, ou tel meuble, il s'est enrichi et a acquis une grande fortune, et que ces objets ont été pour lui une cause de bénédiction. Il pourrait donc se faire qu'une personne, dont le commerce, par hasard, serait devenu florissant, ou qui aurait gagné beaucoup d'argent par ce prix (des idoles), vît dans ce dernier une *cause*, s'imaginant que la bénédiction attachée au prix de cette statue vendue a produit ce résultat. Elle professerait, par conséquent, une croyance que la Loi tout entière s'est efforcée de combattre, ainsi que cela résulte de tous les textes du Pentateuque. C'est encore pour la même raison qu'il est défendu de tirer profit des ornements qui couvrent un objet de culte [2], ainsi que des offrandes ou des vases de l'idolâtrie [3], afin que nous soyons préservés de cette

(1) Les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harîzi ajoutent ici le mot פלוני, de sorte qu'il faudrait traduire : « depuis qu'*un tel* habite, etc. » Le texte arabe, conforme dans tous les mss., n'admet pas cette traduction.

(2) Par exemple, des ornements d'un animal auquel il est rendu un culte. Voy. Deutéronome, chap. VII, *v.* 25, et Talmud de Babylone, traité *Temourâ*, fol. 28 *b;* traité *Aboda Zarâ*, fol. 51 *b*. Cf. Maïmonide, *Sépher miçwoth*, préceptes négatifs, n° 22.

(3) Voy. le *Sépher miçwoth*, *l. c.*, n° 25, et *Mischné Torâ*, liv. I, traité *Aboda Zarâ*, chap. VII, § 2. Cf. Talmud de Babylone, traité *Maccôth*, fol. 22 *a*.

opinion erronée, car, grande était en ces temps-là la croyance aux astres; on croyait qu'ils faisaient vivre ou mourir, et que tout bien et tout mal venaient d'eux. C'est pourquoi la Loi, pour être plus sûre de faire cesser une pareille opinion, a employé les symboles d'Alliance (1), l'invocation de témoins (2), les adjurations énergiques et les imprécations dont nous avons parlé (3); et Dieu nous a averti de ne rien prendre de ce qui appartient aux idoles, ni d'en tirer aucun profit, et il nous a fait savoir que, si la moindre chose du prix qu'on en retirerait se mêlait à la fortune d'un homme, elle amènerait la perte et la ruine de cette fortune. Tel est le sens de ces paroles : *Tu n'introduiras pas d'abomination dans ta maison, afin que tu ne sois pas, comme celle-ci, un objet d'anathème, etc.* (Deutér., VII, 26); à plus forte raison, ne doit-on pas croire qu'il y ait dans cette chose une bénédiction. Si donc tu poursuis en détail tous les commandements relatifs à l'idolâtrie, tu trouveras qu'ils ont évidemment pour raison de faire cesser ces opinions pernicieuses et de diriger ailleurs nos pensées (4).

Ce que nous devons encore faire remarquer, c'est que les auteurs de ces opinions fausses, sans fondement, ni utilité, cherchent (5) à les faire admettre et à les affermir, en répandant

(1) Allusion à la circoncision souvent appelée *Alliance* (cf. Talmud, traité *Nedarîm*, fol. 32 *a*), au *sang* de l'Alliance (Exode, XXIV, 8), aux *paroles* de l'Alliance (Deutéronome, XXVIII, 69, et XXIX, 8).

(2) Allusion au passage où le ciel et la terre sont invoqués comme témoins des menaces prononcées contre Israël. Voy. Deutéronome, IV, 26, et XXXI, 28.

(3) Voy., par exemple, Deutéronome, XXIX, 18 à 20, et les passages déjà cités par l'auteur (ci-dessus, p. 281).

(4) Mot à mot : *et de s'en éloigner, vers un autre côté.* Tous nos mss. portent : אלי טרף אכ֗ר; la version d'Ibn-Tibbon, עד הקצה האחרון, correspondrait, en arabe, aux mots אלי אלטרף אלאכ֗ר.

(5) Le verbe יחתאלוא signifie proprement : *ils emploient une ruse* ou *un moyen;* Ibn-Tibbon le traduit par deux verbes : יערימו ויעשו תחבולה. La particule אן (إنْ), qui précède le verbe, est explétive, et a ici le sens de l'adverbe latin *utique;* Ibn-Tibbon n'a pas rendu cette particule.

parmi les hommes que celui qui n'accomplirait pas tel acte servant à perpétuer telle croyance, serait frappé de tel ou tel malheur. Cela peut par hasard arriver un jour accidentellement à quelque individu, de sorte que celui-ci voudra accomplir l'acte en question et admettra la croyance dont il s'agit. On sait qu'il est dans la nature des hommes, en général, d'éprouver la plus grande crainte, la plus violente terreur, de la perte de leur fortune et de leurs enfants. C'est pourquoi, dans ces temps-là, les adorateurs du feu proclamèrent que celui qui ne ferait pas *passer par le feu son fils et sa fille* (1), verrait mourir ses enfants. Cette croyance absurde eut indubitablement pour effet que chacun s'empressait d'accomplir l'acte en question, à cause de la grande commisération et de la crainte qu'il éprouvait pour le sort de ses enfants ; d'autant plus que cet acte était peu de chose et très-facile, car on ne leur demandait autre chose que de les faire *passer* par le feu (2). Ajoutons à cela que le soin des jeunes enfants est confié aux femmes, et on sait combien celles-ci se laissent promptement impressionner (3), et quelle est en général la faiblesse de leur intelligence. C'est pourquoi la Loi s'est élevée fortement contre cet acte et l'a flétri avec plus d'énergie que les autres espèces d'idolâtrie, (en employant ces mots) : *Pour souiller mon sanctuaire et pour profaner mon nom*

(1) Voy. Deutéronome, chap. XVIII, *v.* 10.

(2) Selon Maïmonide, le culte de Moloch consistait, non pas à brûler les enfants, mais seulement à les faire passer entre deux feux, comme cérémonie de lustration ; voy. son commentaire sur la Mischnâ, IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. VII, § 7, et *Mischné Torâ*, liv. I, traité de l'*Idolâtrie*, chap. VI, § 3. L'interprétation de Maïmonide est d'accord avec celle du Talmud, traité *Synhédrin*, fol. 64 *b*. Cependant, il y a des rabbins qui disent qu'on brûlait les enfants en les jetant dans les bras d'une statue de bronze rougie par le feu. Voy. *Yalkout*, sur Jérémie, VII, 31 (t. II, n° 277), et cf. *Palestine*, p. 91.

(3) Le mot אנפעאלהן, qu'a ici le texte arabe, est inexactement rendu, dans la version d'Ibn-Tibbon, par האמין הנשים לכל דבר ; Al-'Harizi traduit plus exactement : ומהירות היותם נפעלות לכל דבר.

saint (Lévit., XX, 3); ensuite le (prophète) véridique a fait savoir, au nom de Dieu, que bien qu'en accomplissant cet acte ils croient prolonger la vie de leurs enfants (1), Dieu fera périr ceux qui agissent ainsi et détruira leur race : *Moi*, dit-il, *je mettrai* (2) *ma face contre cet homme et contre sa famille, etc.* (*ibid.*, *v.* 5). Sache que les traces de cet acte, si répandues dans le monde, se sont conservées jusqu'à ce jour. Tu peux voir les sages-femmes prendre les petits enfants dans les langes, jeter dans le feu de l'encens d'une odeur peu agréable et agiter les enfants sur cet encens, (en les tenant) au-dessus du feu. Cela est indubitablement une manière de *faire passer par le feu*, dont la pratique n'est point permise. Tu vois, par conséquent, combien les auteurs de cette idée ont usé de malice en la perpétuant à l'aide d'une chimère (3), de manière que, malgré l'opposition que lui fait la Loi depuis des milliers d'années, sa trace ne s'est pas encore effacée.

Les partisans de l'idolâtrie en ont agi de même à l'égard des biens (4). Ils ont prescrit de consacrer à l'objet de leur culte (5) un certain arbre, à savoir l'*aschérâ* (6), et d'en prendre les

(1) Littéralement : *cette chose que vous faites, afin que, par cet acte, les enfants vivent, etc.* Sur l'emploi de la conjonction אן avec la phrase directe, cf. ci-dessus, p. 281, note 3. Au lieu de תפעלונה, quelques mss. ont יפעלונה, à la 3e personne. De même, Ibn-Tibbon (dans les mss.) אשר יעשוהו, et Al-'Harizi : אשר יעשו.

(2) Au lieu de ושמתי אני, plusieurs mss. ont incorrectement ונתתי אני; Ibn-Tibbon et Al-'Harizi : ונתתי. Cf. ci-dessus, p. 132, note 1.

(3) Littéralement : *Regarde par conséquent la malice de l'auteur de cette opinion, et comment il l'a perpétuée par cette chimère;* c'est-à-dire, en faisant croire que cette pratique superstitieuse est nécessaire pour la conservation de la race.

(4) C'est-à-dire : ils ont prescrit d'autres observances superstitieuses, sous prétexte qu'elles contribuaient à la conservation des biens.

(5) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : שיהיה אילן אחר נעבד ; il faut lire לנעבד comme l'ont plusieurs mss., conformément au texte arabe : ללמעבוד. Al-'Harizi traduit : שיהיה אילן אחר לזה הפסל הנעבד.

(6) Voy. ci-dessus, p. 234, note 4.

fruits, dont une partie serait employée en offrandes, et dont le reste serait mangé dans le temple de l'idolâtrie, ainsi qu'ils l'ont exposé dans les rites de l'*aschérâ*. Ils ont prescrit d'en agir de même des premiers fruits de tout arbre dont les fruits servent de nourriture, je veux dire d'en employer une partie en offrandes, et d'en consommer une autre partie dans le temple de l'idolâtrie; et ils ont aussi répandu cette croyance que tout arbre, dont le premier produit n'aurait pas été employé à cet usage, se dessécherait, ou perdrait ses fruits, ou produirait peu, ou serait frappé de quelque autre malheur, de même qu'ils ont répandu l'idée que tout enfant qu'on n'aurait pas fait passer par le feu mourrait. Les hommes donc, craignant pour leurs biens, s'empressaient d'en agir ainsi. Mais la Loi (divine) s'éleva contre une pareille idée, et Dieu ordonna de brûler (1) tout ce que l'arbre fruitier produirait dans l'espace de trois années; car il y a des arbres qui produisent au bout d'une année, d'autres qui portent leurs premiers fruits après deux ans, et d'autres enfin qui ne produisent qu'après trois ans. C'est là ce qui arrive le plus fréquemment quand on *plante*, comme on a généralement coutume de le faire, de l'une des trois manières connues, qui sont la plantation, le provignement et la greffe (2). On n'a pas prévu le cas où quelqu'un aurait *semé* un noyau ou un pépin; car les dispositions de la Loi ne se rattachent qu'aux cas les plus fréquents (3), et la plantation, en Palestine, donne les premiers produits, au plus tard, au bout de trois ans. Dieu nous a donc promis que, par suite de la perte et de la corruption de

(1) Le texte biblique (Lévitique, XIX, 23) ne dit pas précisément qu'il faille brûler ce que l'arbre produit dans les trois premières années. Mais, selon la tradition, il est ordonné de détruire complétement ce produit et il est défendu de l'employer à un usage quelconque. Voy. Talmud de Babylone, traités *Pesa'hîm*, fol. 22 *b*; *Baba Kamma*, fol. 101 *a*. Dans la Mischnâ (Ve partie, traité *Temourâ*, chap. VII, § 5), ce produit, appelé עָרְלָה, est compté parmi les choses qu'il faut brûler.

(2) Cf. Mischnâ, Ire partie, traité *Schebîîth*, chap. II, § 6.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XXXIV.

ce premier produit, l'arbre produirait d'autant plus, comme il est dit : *Afin qu'il vous multiplie son produit* (Lévit., XIX, 25) ; et il nous a ordonné de consommer le fruit de la quatrième année *devant l'Éternel* (1), par opposition à l'usage de consommer les premiers fruits (2) dans le *temple de l'idolâtrie*, comme nous l'avons exposé.

Les anciens idolâtres rapportent encore, dans l'*Agriculture nabatéenne*, qu'on laissait tomber en putréfaction certaines substances qu'ils énumèrent, en observant l'entrée du soleil dans certains signes de l'écliptique et en se livrant à de nombreuses opérations magiques. Ils prétendaient que chacun devait faire ces préparatifs, et que chaque fois qu'on plantait un arbre fruitier, on devait répandre autour de l'arbre, ou à la place même qu'il devait occuper, une portion de ce mélange putréfié; par ce moyen (disaient-ils), l'arbre pousserait promptement et porterait des fruits dans un délai beaucoup plus court que de coutume. C'est là, ajoutent-ils, un merveilleux procédé, du genre talismanique (3), et un des procédés magiques les plus efficaces pour hâter la production des fruits dans tout ce qui peut en produire. Je t'ai déjà exposé combien la loi a eu horreur de toutes ces opérations magiques; c'est pourquoi elle a interdit tout ce que les arbres fruitiers produisent pendant trois ans, à partir du jour de leur plantation. Il n'est donc pas nécessaire d'en hâter la production, comme ils le prétendent; car, en Syrie, la plupart des

(1) Voy. Lévitique, chap. XIX, *v.* 24. Le terme נטע רבעי désigne, chez les talmudistes, le fruit d'une *plantation dans la quatrième année*; voy. Mischnâ, Ire partie, traité *Ma'aser Schéni*, chap. V, § 4 et suiv. Dans le verset que nous venons d'indiquer, les mots קדש הלולים לי״י, *un objet sacré de louanges à l'Éternel*, sont expliqués par les rabbins dans ce sens, que le fruit de la quatrième année doit être consommé, comme la seconde dîme, dans le lieu où se trouve le sanctuaire central.

(2) Sur le sens du mot ערלה, *prépuce*, voy. p. 204, note 4.

(3) Littéralement : *qui suit le cours des talismans*, c'est-à-dire qui appartient au genre des talismans; car ce procédé est en rapport avec les constellations et en réclame l'influence. Cf. le t. I, p. 281, note 1.

arbres fruitiers, selon le cours de la nature, produisent parfaitement leurs fruits au bout de trois ans, sans qu'il faille avoir recours à cette fameuse opération magique qu'ils employaient. Pénètre-toi bien aussi de cette observation remarquable.

Une autre opinion, très-répandue dans ces temps-là et que les Sabiens ont perpétuée, c'est qu'au sujet de la greffe des arbres de différentes espèces, ils prétendaient qu'en opérant sous l'ascendant de telle constellation, en faisant telle fumigation et en prononçant telle invocation, au moment de greffer, le produit de cette greffe sera très-utile à divers égards. Ce qu'il y a de plus notoire sous ce rapport, c'est ce qu'ils ont dit, au commencement de l'*Agriculture*, au sujet de la greffe de l'olivier sur le citronnier. Pour ma part, je ne doute pas que le *Livre des médicaments*, supprimé par Ezéchias (1), n'ait renfermé des choses semblables. — Ils disent encore que, si l'on veut greffer une espèce sur une autre espèce, il faut qu'une jeune fille, en tenant dans sa main la branche qu'on veut greffer, se livre à un homme d'une manière honteuse dont on donne la description, et qu'au moment où ils accomplissent cet acte, la femme greffe la branche sur l'arbre (2). Cet usage était sans doute très-

(1) L'auteur fait allusion à un passage du Talmud de Babylone (traité *Berakoth*, fol. 10 *b*, traité *Pesa'him*, fol. 56 *a*), où il est question de plusieurs mesures prises par le roi Ézéchias et approuvées par les sages, et notamment de la suppression d'un certain Livre de Médicaments. Ailleurs, Maïmonide parle plus explicitement de ce livre, qui, selon lui, renfermait des remèdes talismaniques. Voy. le Commentaire sur la Mischnâ, IIe partie, traité *Pesa'him*, chap. IV, § 9, où l'auteur combat aussi l'opinion de quelques commentateurs, qui prétendent que ce livre fut supprimé parce qu'on lui accordait une trop grande confiance et qu'on n'invoquait plus le secours de la Providence. Voy. la glose de Raschi sur les deux passages talmudiques, et le commentaire de Kimchi au IIe liv. des Rois, chap. XX, *v.* 4, où le livre en question est attribué à Salomon. Cf. Josèphe, *Antiquités*, liv. VIII, chap. 2, § 5.

(2) Ce singulier procédé est aussi indiqué par Ibn-al-Awam, d'après Ibn-Wa'hschiyya. Voy. le *Livre de l'Agriculture d'Ibn-al-Awam*, traduit de l'arabe par M. Clément-Mullet, t. I (Paris, 1864), p. 464 Dans une

répandu, de sorte que personne n'en agissait autrement; d'autant plus qu'on y trouvait la volupté de l'amour jointe à l'appât des bénéfices (1). C'est pourquoi on a défendu le mélange de deux espèces, c'est-à-dire la greffe d'un arbre sur un arbre d'une autre espèce (2), afin de nous tenir éloignés de tout ce qui peut donner lieu (3) à l'idolâtrie, ainsi que de leurs amours abo-

note, p. 467, le savant traducteur s'exprime en ces termes : « La citation d'Ibn-al-Awam n'est pas complète, mais elle est plus étendue que celle de Maïmonide. Nous l'avons trouvée, croyons-nous, complète dans le ms. de la Biblioth. imp., nº 884, fol. 82 rº, où elle est donnée sous la rubrique d'Ibn-Wabschiah, c'est-à-dire d'après l'Agriculture nabatéenne. Nous pensons intéresser nos lecteurs en reproduisant ce passage tel que le donne le ms.; mais à cause des détails qu'il contient, il nous a paru convenable de le donner en latin. « Dixit Ibn-Wabschiah : Qui arborem « in alienam inserere voluerit, formosam et eximiæ pulchritudinis vir- « ginem adeat. Hanc manu adductam, juxta arborem quam in animo « est inserere, consistere jubeat. Ramoque insitionis absciso, et ad « inserendam arborem allato, virgineque juxta hanc semper stante, « fissuram aperiat. Tunc virginem togâ exuens, suoque ipse vestimento « rejecto, temporis puncto eodem cum recta stante muliere coeat; ita « ut rami insitio et actus venereus una congruant, necnon curam « babeat ille ut seminis emissio in ipsa insitionis fine fiat, nec virginem « nisi peracta insitione relinquat. Quæ si prægnans evaserit, arborem « aiunt, alieni rami suavem odorem et eximium saporem integros obti- « nere, sin minus nil nisi parum ex istis. Eodem modo agere debuerit, « qui pirum in citrum inserere tentaverit ut citri colorem eximiumque « saporem obtineat. Virgo libente sit animo assentiens vique nulla « coacta. »

(1) C'est-à-dire, des avantages qu'on espérait retirer de la greffe.— Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot חתועלות est évidemment une faute; plusieurs mss. ont התוחלת, ce qui correspond mieux au mot arabe אלטמע, *le désir*, *la concupiscence*. La version d'Al-'Harizi porte : עם התאוה בתועלות ההם.

(2) Selon la tradition rabbinique, comme on va le voir, la défense de la greffe est comprise dans ces mots du Lévitique, chap. XIX, *v.* 19: *tu n'ensemenceras pas ton champ d'espèces diverses*. Voy. Maïmonide, *Sépher Miçwôth*, préceptes négatifs, nos 215 et 216.

(3) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire מסבות, au lieu de מסברת, qui n'est qu'une faute d'impression.

minables et contre nature. C'est à cause de la greffe [1] qu'il est défendu de réunir ensemble deux espèces, n'importe de quelle plante, et même de les approcher l'une de l'autre. Si tu examines ce que la tradition talmudique dit sur ce commandement [2], tu trouveras que, selon la loi écrite, la greffe est en tout lieu punissable du châtiment corporel [3], car c'est elle que la défense a eu principalement en vue, tandis que les mélanges de semences hétérogènes, je veux dire leur rapprochement, n'est défendu que dans la Terre-Sainte [4].

Il est aussi dit expressément, dans cette *Agriculture*, qu'on avait coutume de semer ensemble l'orge et le raisin; car on croyait que ce procédé pouvait seul faire prospérer la vigne. C'est pourquoi la Loi a défendu le mélange de la vigne (avec d'autres plantes), et a ordonné de brûler le tout [5]; car toutes les *coutumes des gentils*, auxquelles on attribuait certaines propriétés occultes, étaient interdites, lors même qu'elles ne renfer-

(1) C'est-à-dire, à cause des usages abominables qui, chez les païens, avaient lieu pour la greffe.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte : כשתשתכל בפירוש זאת המצוה. Al-'Harizi traduit plus exactement : וכשתתבונן מה שאמרו בתלמוד בזו המצוה. Sur le mot פקה, voy. t. I, p. 7, note 1.

(3) Par le terme לוקין (*vapulant*), les talmudistes désignent ceux qui sont passibles de la peine des coups de lanière (מלקות), pour avoir transgressé les défenses légales de certaines catégories exposées dans la Mischnâ, traité *Maccoth*, chap. III.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 39 *a*; et Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. VII, traité *Kilaïm*, chap. I, §§ 1 et 5.

(5) Voy. Deutéronome, chap. XXII, *v.* 9; Mischnâ, 1re partie, traité *Kilaïm*, chap. VIII, § 1; Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, *l. c.*; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. V, traité *Maakhaloth asourôth*, chap. 10, § 6. Dans le passage du Deutéronome, les mots פן הקדש, *afin que (le tout) ne soit prohibé*, sont expliqués par quelques docteurs, en jouant sur les mots, par פן הוקד איש, c'est-à-dire, « afin que le tout ne soit condamné à être brûlé dans le feu, comme tout ce qu'il est défendu d'employer à un usage quelconque. » Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 56 *b*; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. VII, traité *Kilaïm*, chap. V, § 7. Cf. Mischnâ, traité *Temourâ*, chap. VII, § 5.

maient aucune trace d'idolâtrie, comme nous l'avons exposé au sujet de ce passage des docteurs : « Il n'est pas permis de le suspendre à un arbre, etc. [1]. » Toutes ces coutumes, appelées *usages des Amorrhéens*, ont été interdites, parce qu'elles entraînent à l'idolâtrie. Si tu examines leurs coutumes relatives à l'agriculture, tu trouveras que dans telle culture ils se tournent vers telles étoiles, et dans telle autre vers les deux luminaires (le soleil et la lune). Souvent ils fixent, pour les semailles, le moment des ascendants (de certaines constellations), font des fumigations, et celui qui plante ou sème se promène en cercle; il y en a qui croient devoir faire cinq tours pour les cinq planètes [2], d'autres croient en devoir faire sept pour les cinq planètes [3] et les deux luminaires. Ils prétendent qu'il y a dans tout cela des vertus particulières, très-utiles pour l'agriculture, afin d'attacher les hommes au culte des astres. C'est pourquoi on a interdit en général toutes ces coutumes des gentils, comme il est dit : *Vous ne suivrez point les lois de la nation, etc.* (Lévit., XX, 23); et ce qui était très-connu ou très-répandu, ou ce qui était expressément désigné comme une espèce de culte idolâtre, a été l'objet d'une défense particulière, comme par exemple les premiers produits des arbres, le mélange de semences hétérogènes et le mélange de la vigne (avec d'autres plantes). Ce

(1) Voy. ci-dessus, p. 283, et *ibid.*, note 5.

(2) Par le mot درارى (pl. de دُرِّى), on désigne en général des *étoiles scintillantes*, qui se distinguent des autres par leur grand éclat. Ici, il s'agit évidemment des cinq planètes, en dehors du soleil et de la lune. Ibn-Tibbon traduit : לחמשת הכבבים המשרתים מלבד שני המאורים. Le même mot est employé aussi au commencement du livre *Khozari*, dans le sens de *planète :* קוי אלאפלאך ואלדראري ואלברוג, *les forces des sphères, des planètes et des signes du zodiaque;* la traduction de R. Juda ibn-Tibbon, כחות הגלגלים והמזלות והחיילים, n'est pas d'une exactitude rigoureuse.

(3) Au lieu de ללכמסה, un seul de nos mss. (ancien fonds hébr., nº 230) a ללסבעה; Ibn-Tibbon : לשבעת המשרתים אשר שני המאורים בכללם.

qu'il y a d'étonnant, c'est l'opinion de rabbi Yoschiâ relative au mélange de la vigne, et qui est admise comme décision doctrinale, à savoir « qu'on n'est coupable qu'à condition d'avoir semé, d'un seul jet, du froment, de l'orge et des pépins de raisin [1]. » Sans doute, il avait lu quelque part que ce procédé avait pris son origine dans les *usages des Amorrhéens*.

Il est donc clair et hors de doute que les tissus de matières hétérogènes, les premiers produits des arbres et le mélange de semences diverses, n'ont été défendus qu'à cause du paganisme, et que lesdites coutumes païennes ont été interdites parce qu'elles entraînent à l'idolâtrie, comme nous l'avons exposé.

CHAPITRE XXXVIII.

Les commandements que renferme la troisième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le traité *Deʻôth* (des règles d'Éthique). Ils sont tous d'une utilité évidente et manifeste, car ils concernent généralement les mœurs qui servent à améliorer les relations sociales, ce qui est tellement [2] clair que je n'ai pas besoin de m'y arrêter. Il faut savoir qu'il y a aussi cer-

(1) Selon ce docteur, il faut, pour qu'il y ait כלאי הכרם, ou *mélange de vigne*, avoir jeté, avec la semence de vigne, deux autres espèces de semences, ce qui fait en tout trois espèces. Voy. Talmud de Babylone, traités *Berakhoth*, fol. 22 *a*; *Kiddouschin*, fol. 39 *a*; *'Hullin*, fol. 82 *b* et 136 *b*. Maïmonide lui-même admet cette opinion, comme décision doctrinale, dans son *Mischné Torâ*, liv. VII, traité *Kilaïm*, chap. v, § 2; mais il la trouve étonnante, parce qu'elle n'est expressément indiquée dans aucun texte du Pentateuque. Il croit donc, comme il va le dire, que rabbi Yoschiâ avait trouvé dans quelque livre païen l'usage de mêler la semence de vigne avec celle de *deux* autres espèces de plantes.

(2) Au lieu de פי חדּ, quelques mss. ont פי חד, ce qui est la même chose. Ibn-Tibbon a בענין et Al-'Harizi בדרך. La traduction exacte serait בגבול, *dans une telle limite* ou *étendue*.

tains commandements qui, tout en ayant pour but d'épurer les mœurs, prescrivent des actes en apparence sans but, et qu'on pourrait prendre pour de simples *caprices de la Loi*. Ceux-là, nous les exposerons, chacun à part, à leurs places (1); mais ceux que nous avons énumérés (2) dans le traité *Dé'ôth* s'annoncent expressément comme ayant pour but ces nobles mœurs (sociales).

CHAPITRE XXXIX.

Les commandements que renferme la quatrième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le livre *Zera'îm* (des Semences) de notre ouvrage, à l'exception des *semences hétérogènes;* elle renferme aussi les lois relatives aux *estimations* et *consécrations* (3), ainsi que les commandements que nous avons énumérés dans le traité *Malwé-we-lôwé* (du prêteur et de l'emprunteur), et dans le traité *'Abadîm* (des Esclaves). Si tu examines tous ces commandements un à un, tu les trouveras d'une utilité évidente pour (nous inspirer) des sentiments de commisération à l'égard des malheureux et des pauvres, et (pour nous engager) à prêter aux indigents des secours de toutes sortes, à ne pas opprimer celui qui est dans le besoin et à ne point affliger le cœur de ceux qui se trouvent dans une position malheureuse (4).

Le devoir de *donner aux pauvres* est une chose qui s'explique d'elle-même. Le motif des *prélèvements* (pour les prêtres) et des

(1) C'est-à-dire, dans les différentes classes auxquelles ils paraissent appartenir, si l'on ne considère que les actes matériels qu'ils prescrivent.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ici כפרטם, ce qui est une simple faute d'impression; les mss. ont ספרנום.

(3) Voy. ci-dessus, p. 269, note 2.

(4) La version d'Ibn-Tibbon ajoute ici les mots : כאלמנה ויתום וכיוצא בהן, *comme la veuve, l'orphelin, etc.*, qui ne se trouvent ni dans l'original, ni dans la version d'Al-'Harizi.

dîmes a été clairement indiqué : *Car il (le lévite) n'a point de portion, ni d'héritage avec toi* (Deutér., XIV, 29) ; et tu sais quelle en était la raison : c'est afin que cette tribu (des lévites) tout entière pût se consacrer au culte et à l'étude de la Loi, qu'elle n'eût besoin de s'occuper ni de labourage ni de récolte [1], et qu'elle fût à Dieu seul, comme il est dit : *Ils enseigneront tes lois à Jacob et ta doctrine à Israël* (*ibid.*, XXXIII, 10). Tu trouves dans plusieurs passages du Pentateuque ces mots : *le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve*, car le lévite, n'ayant pas de possession, est toujours compté au nombre des pauvres. — Quant à la *seconde dîme*, on a seulement ordonné de la dépenser en repas à Jérusalem [2], ce qui devait nécessairement amener à en faire des aumônes ; car, comme on ne pouvait l'employer qu'à des repas, il était facile à chacun de la distribuer [3] petit à petit. La réunion dans un seul endroit devait aussi avoir pour effet [4] d'établir entre les hommes des relations solides de fraternité et d'amour.

Quant à la prescription relative au fruit de la quatrième année [5], bien que, par sa connexité avec celle concernant les premiers produits, elle se rattache à un usage idolâtre [6], comme

(1) La version d'Ibn-Tibbon porte : ולא בזריעה, *ni de semailles* ; celle d'Al-'Harizi a, conformément au texte arabe, ולא בקצירה.

(2) Voy. Deutéronome, chap. XIV, *v.* 22-29 ; Mischna, Ire partie, traité *Ma'aser schéni*, chap. I à III. Cf. *Palestine*, p. 172 *b*, et *ibid.*, note 2.

(3) Littéralement : *de la faire obtenir*, c'est-à-dire aux pauvres. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont לתתו, *de la donner* ; les mss. et le commentaire de Schem-Tob ont להפרישו.

(4) Je considère le mot אלאג̇תמאע comme sujet du verbe יוג̇ב, de sorte qu'il faut prononcer الاجتماعُ. Ibn-Tibbon traduit : ויביא להתקבץ במקום אחד שהתחזק וגו', ce qui n'offre pas de sens bien convenable ; il faudrait traduire : ויביא ההתקבץ במקום א' להתחזק.

(5) Voy. ci-dessus, p. 291, note 1.

(6) Littéralement : *quant au fruit de la quatrième année, bien qu'il renferme une odeur d'idolâtrie, parce qu'il se rattache aux premiers produits, etc.* On a vu plus haut que la prescription de consommer les fruits de la quatrième année dans le lieu du sanctuaire central se rattache, selon

nous l'avons dit, elle entre pourtant dans la catégorie des dispositions relatives au prélèvement sur les produits de la terre et sur la pâte, aux premiers fruits mûrs et aux prémices de la toison (1); car les prémices en général ont été consacrées à Dieu afin d'affermir la générosité en nous et de diminuer l'intempérance et l'avidité du gain. C'est pour la même raison que le prêtre reçoit l'*épaule*, les *mâchoires* et l'*estomac* (2); car les mâchoires forment une des principales parties du corps animal; l'épaule, à savoir la droite, est la première des branches qui sortent du corps, et l'estomac est le premier de tous les intestins.

Dans la *lecture* qui doit accompagner la présentation des prémices (3), il y a également une démonstration d'humilité, car elle se fait par celui qui porte la corbeille *sur ses épaules* (4). On y exprime la reconnaissance pour la bonté de Dieu et pour ses bienfaits, afin que l'homme sache que c'est un devoir religieux pour lui, quand il se trouve dans l'aisance, de se rappeler ses moments de détresse. La loi insiste très-souvent là-dessus : ***Rappelle-toi que tu as été esclave, etc.*** (Deutér., V, 15; XVI, 12); car on craignait les habitudes si communes à tous ceux qui ont été élevés dans l'aisance, à savoir la suffisance, la vanité et la négligence des idées vraies : *de peur que, après avoir mangé et t'être rassasié, etc., ton cœur ne s'enorgueillisse* (*ibid.*, VIII, 12-14); *Yeschouroun étant devenu gras s'est cabré* (*ibid.*, XXXII, 15).

Maïmonide, à un usage idolâtre, en rapport avec l'emploi des premiers produits des arbres appelé ערלה, *prépuce*.

(1) Pour le prélèvement sur les produits de la terre appelés תרומה et qui est destiné aux prêtres, voy. Deutéronome, XVIII, 4. Pour celui de la pâte, appelé חלה, *gâteau*, Nombres, XV, 20. Pour les prémices ou ce qui mûrit en premier lieu chaque année, בכורים, Exode, XXIII, 19; XXXIV, 26; Deutéronome, XXVI, 2. Pour les prémices de la toison, ראשית הגז, Deutéronome, XVIII, 4.

(2) Voy. Deutéronome, chap. XVIII, *v.* 3.

(3) Voy. *ibid.*, chap. XXVI, *v.* 3 à 10.

(4) Voy. Mischnâ, Ire partie, traité *Biccourîm*, chap. III, § 4. — La version d'Ibn-Tibbon, שהוא לוקח סל על כתיפיו, n'est pas tout à fait conforme au texte arabe.

C'est dans cette crainte qu'on a ordonné de faire la *lecture des prémices* chaque année devant Dieu et en présence de sa majesté. Tu sais aussi que la Loi recommande fortement de se rappeler toujours les plaies qui fondirent sur les Égyptiens : *afin que tu te rappelles le jour où tu es sorti, etc.* (*ibid.*, XVI, 3) ; *et afin que tu racontes aux oreilles de ton fils, etc.* (Exode, X, 2). Et il y avait de justes raisons pour en agir ainsi ; car ce sont là des événements qui confirment la vérité de la prophétie, ainsi que la doctrine de la rémunération (1). C'est ainsi que tout commandement qui sert à rappeler le souvenir d'un des miracles, ou à perpétuer telle croyance, est d'une utilité reconnue. Il est dit expressément au sujet (de la consécration) du premier-né des hommes et des animaux : *Comme Pharaon faisait difficulté de nous laisser partir, etc., c'est pourquoi j'immole à l'Éternel* (Exode, XIII, 15). La raison pourquoi on désigne particulièrement le bœuf, le menu bétail et l'âne, est très-claire (2), car ce sont là des animaux domestiques qu'on élève et qui se trouvent dans la plupart des endroits, notamment en Syrie, et surtout chez nous autres Israélites, qui étions tous pasteurs, du père au grand-père : *Tes serviteurs étaient des bergers* (Genèse, XLVII, 3) (3).

(1) Littéralement : *ainsi que de la récompense et du châtiment;* c'est-à-dire que les événements qui se passèrent en Égypte confirment la vérité de la prophétie et établissent qu'il y a une providence rémunératrice qui récompense l'opprimé et punit l'oppresseur.

(2) C'est-à-dire : la raison pourquoi on prescrit particulièrement la consécration des premiers-nés de ces différentes espèces. Voy. Nombres, chap. XVIII, *v.* 17, et cf. Exode, chap. XIII, *v.* 13. Les rabbins concluent du verset de l'Exode, où on parle particulièrement du premier-né de l'*âne*, que c'est cette espèce seule qu'il faut entendre par les mots *animal impur* du verset des Nombres. Voy. Talmud de Babylone, traité *Bekhorôth*, fol. 5 *b;* Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Biccourîm*, chap. XII, § 3.

(3) Dans la plupart des mss., et dans la version d'Ibn-Tibbon, on lit : רועי צאן היו עבדיך, citation inexacte au lieu de רעה צאן עבדיך. L'auteur a pu confondre dans sa mémoire le passage qu'il avait en vue avec le verset 34 du chap. XLVI, où on lit : אנשי מקנה היו עבדיך.

Mais les chevaux et les chameaux ne se trouvent pas habituellement chez les pasteurs et n'existent pas partout; si tu lis, par exemple, l'expédition de Midian [1], tu n'y trouves mentionnés, en fait d'animaux, que le bœuf, le menu bétail et l'âne. En effet, l'espèce de l'âne est nécessaire à tous les hommes, et particulièrement à ceux qui s'occupent des travaux des champs: *J'ai acquis des bœufs et des ânes* (Genèse, XXXII, 6), tandis que les chameaux et les chevaux ne se trouvent ordinairement que chez quelques personnes et dans quelques localités. — Quant à la prescription de briser la nuque au premier-né de l'âne (Exode, XIII, 13), la raison en est que cela engagera nécessairement à le racheter; c'est pourquoi il est dit : « Le commandement qui ordonne de le racheter doit avoir la préférence sur celui qui ordonne de lui briser la nuque [2]. »

Les divers commandements que nous avons énumérés dans le traité *Schemita we-yobel* (de l'année sabbatique et du Jubilé) ont pour but, tantôt de prescrire la commisération et la libéralité envers les hommes en général, — comme il est écrit : *afin que les indigents de ton peuple en mangent et que les bêtes des champs mangent ce qu'ils auront laissé* (Exode, XXIII, 11), — et de faire que la terre devienne plus fertile en se fortifiant par le repos [3]; tantôt d'inspirer la bienveillance envers les esclaves et les pauvres, je veux parler de la remise des dettes et de l'affranchissement des esclaves (hébreux); tantôt de pourvoir à perpétuité aux choses nécessaires de la vie, en faisant de la terre un fonds inaliénable, de sorte qu'elle ne puisse être vendue d'une manière absolue [4], — *Et la terre ne sera point vendue à perpétuité* (Lévit.,

(1) Voy. Nombres, chap. XXXI. Le mot גִּזְוָה, *expédition*, a été inexactement rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par שלל, *butin*.

(2) Voy. Mischnâ, Ve partie, traité *Bekhorôth*, chap. I, § 7.

(3) Littéralement : *que la terre donne des produits abondants et se fortifie par la friche.*

(4) Mot à mot : *à l'égard de laquelle il ne peut y avoir de vente absolue.* Le mot בתאח doit être considéré comme adjectif de ביע (بيع) et se prononcer بتّات ; il signifie *ce qui est irrévocable, absolu.*

XXV, 23), — que par conséquent la fortune de chaque homme reste pour le fonds réservé à lui et à ses héritiers, et qu'il ne puisse jouir que du seul usufruit [1]. Ainsi donc nous avons motivé tout ce que renferme le livre *Zera'îm* de notre ouvrage, à l'exception des mélanges d'animaux hétérogènes, dont la raison sera exposée plus loin [2].

Les commandements que nous avons énumérés dans le traité *'Arakhim wa-'haramim* (des estimations et des consécrations) ont également pour objet les libéralités. Il y en a (de ces dons) qui appartiennent aux prêtres; d'autres sont destinés à la réparation du temple. Par tout cela, l'homme s'habitue à la générosité et apprend à mépriser la fortune et à ne pas être avare quand il s'agit de Dieu; la plupart des maux qui troublent les sociétés humaines [3] ne proviennent que de la soif des richesses, du désir de les augmenter et de l'avidité du gain. — De même, tous les commandements que nous avons énumérés dans le traité *Malvé we-lôvé* (du prêteur et de l'emprunteur), si tu les examines un à un, tu trouveras qu'ils respirent la bienveillance, la miséricorde et la clémence pour les malheureux; il est défendu de priver quelqu'un d'un objet utile, nécessaire pour sa subsistance; par exemple, *on ne prendra pas pour gage le moulin à bras, ni la meule supérieure* (Deutér., XXIV, 6).

De même encore, les commandements que nous avons énumérés dans le traité *'Abadîm* (des esclaves) respirent la miséricorde et la bienveillance pour le malheureux. Ce qui surtout dénote une grande humanité, c'est que l'esclave cananéen doit être mis en liberté lorsqu'on le prive d'un de ses membres [4],

(1) Ibn-Tibbon a omis dans sa version les mots : וינתגע גלתה לא גיר, *et qu'il puisse en consommer le produit, pas autre chose*. Al-'Harizi traduit : ויהיה לו פירותיו ולא לזולתו; il fallait dire plus exactement : ולא זולתם.

(2) Voy. ci-après, chap. XLIX.

(3) Mot à mot : *qui surgissent parmi les hommes dans les États*.

(4) Voy. Exode, chap. XXI, *v.* 26 et 27, et cf. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 24 *a*. Par esclave *cananéen*, on entend en général l'esclave étranger ou païen. Sur les lois pleines de bienveillance et

afin que son esclavage ne soit aggravé par aucune mutilation (1), ne dût-on même que lui faire tomber une dent, et à plus forte raison si on lui cause une autre blessure (2). Il n'est pas permis d'ailleurs (au maître) de le frapper autrement qu'avec le fouet ou la verge, ou avec d'autres choses semblables, comme nous l'avons exposé dans le ***Mischné Torâ;*** et encore, s'il le frappe violemment de manière à le tuer, il est puni de mort comme tout autre homme (qui l'aurait frappé) (3). — Les mots ***tu ne livreras pas l'esclave à son maître*** (Deutér., XXIII, 16), outre qu'ils recommandent la pitié (pour les esclaves), renferment un autre précepte d'une grande utilité, à savoir que nous devons posséder la générosité de protéger celui qui implore notre protection, de le défendre et de ne pas le livrer à celui devant lequel il a pris la fuite. Il ne suffit même pas que tu lui accordes ta simple protection, mais tu as envers lui l'obligation (4) de pour-

d'humanité que le législateur des Hébreux prescrit à l'égard des esclaves, voy. *Palestine*, p. 208-209; ces lois équivalaient presque à l'abolition de l'esclavage.

(1) Sur le sens du mot زمانة, voy. ci-dessus, ch. XII, p. 67, note 1.

(2) Mot à mot : *et à plus forte raison pour ce qui est en dehors d'elle;* c'est-à-dire, et à plus forte raison l'esclave sera-t-il libre pour une autre blessure plus grave. Le suffixe dans סואהא, ou le pronom *elle*, se rapporte grammaticalement à la *dent*. La version d'Ibn-Tibbon (ms.) porte : וכל שכן על זולתה, en ajoutant les mots explicatifs מן האברים.

(3) Voy. *Mischné Torâ*, liv. XI, traité *Roceâ'h* (de l'Homicide), ch. 11, § 14, où Maïmonide explique le passage de l'Exode, ch. XXI, *v.* 20 et 21, de la manière suivante : Si le maître s'est servi d'une *verge*, c'est-à-dire de l'instrument ordinaire de correction, il sera déclaré non coupable dans le cas où l'esclave aura survécu un ou deux jours; mais, si l'esclave meurt sur-le-champ, le maître sera puni de mort. Si celui-ci, au contraire, s'est servi d'une arme meurtrière, on lui appliquera toujours la peine capitale, quand même l'esclave ne serait mort que longtemps après.

(4) Mot à mot : *il t'est imposé de sa part un devoir*, ou *une obligation*, *à savoir*, *etc.* Tous les mss. ont מלזמא, à l'accusatif; mais je crois qu'il faut lire מלזם, au nominatif, comme sujet du verbe ילזמך, que je considère comme verbe neutre, à la 1re forme (يَلْزَمُكَ). La version d'Ibn-

voir à ses besoins et de lui faire du bien, et tu ne dois pas, par un seul mot, affliger son cœur. C'est là ce que Dieu a dit : *Il demeurera avec toi, au milieu de toi, ... dans l'une de tes villes, où bon lui semblera; tu ne l'affligeras point (ibid., v.* 17). Si on nous a imposé ce devoir à l'égard du plus bas et du plus vil des hommes, c'est-à-dire de l'esclave, que sera-ce si un homme d'une haute valeur implore ta protection? que ne devras-tu pas faire à son égard [(1)]? — Mais aussi, en revanche, le criminel, l'impie, qui implore notre protection, ne doit être ni protégé, ni pris en pitié, ni soulagé en aucune façon de la peine qu'il a méritée, dût-il même se mettre sous la protection de l'homme le plus illustre [(2)] et le plus éminent. C'est là ce que l'Écriture indique par ces mots : *Tu l'arracheras même de mon autel pour qu'il meure* (Exode, XXI, 14); car, bien que celui-là se soit mis sous la protection de Dieu et se soit réfugié près d'un objet consacré à son nom, Dieu ne le protége pas, mais ordonne, au contraire, de le livrer à celui qui est le maître de se faire justice [(3)] et devant lequel il a fui. Et à plus forte raison, (le coupable) qui implore le secours d'un *homme* ne doit-il trouver auprès de celui-ci ni protection ni pitié; car la pitié pour les hommes impies et criminels est de la dureté à l'égard de tout le monde. Ce sont là, sans contredit, des mœurs équitables, qu'on doit compter au nombre des *statuts et des ordonnances justes* [(4)];

Tibbon, שאתה חייב לעיין בתיקוניו, est ici un peu abrégée; Al-'Harîzi traduit : תתחייב לו דבר אחר והוא לתקן צרכיו.

(1) Ibn-Tibbon rend peu exactement les mots פי חקה par מה שראוי לו. Al-'Harîzi rend mieux cette phrase : כמה אתה ראוי לעשות לכבודו.

(2) La traduction d'Ibn-Tibbon, בנכבד שבדברים, est inexacte; Al-'Harîzi traduit : ואלו נעזר בגדול מכל בני אדם במעלתו.

(3) Il faut se rappeler que, dans le passage de l'Exode qui vient d'être cité, il s'agit du meurtrier, qui doit être livré au *vengeur du sang* (גואל הדם, *redemptor sanguinis*), c'est-à-dire au plus proche parent de la victime chargé de venger son parent assassiné, en donnant la mort à l'assassin. Voy. *Palestine*, p. 217-218.

(4) Voy. Deutéronome, chap. IV, *v.* 8, et cf. ci-dessus, chap. XXVI, p. 203.

elles ne ressemblent en rien aux mœurs des païens [1], chez lesquels on considérait comme des vertus dignes d'éloge d'être orgueilleux et de se faire le champion passionné du premier venu [2], que ce fût un oppresseur ou un opprimé, comme on le trouve partout dans leurs récits et dans leurs poésies [3].

Ainsi donc, tous les commandements qui appartiennent à cette classe sont clairement motivés et d'une utilité manifeste.

CHAPITRE XL.

Les commandements que renferme la cinquième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le livre *Nezikin* (des dommages); ils ont tous pour but de faire cesser les injustices et d'empêcher que l'on ne cause des dommages (à autrui). Pour que l'on évite avec le plus grand soin de causer des dommages, l'homme est rendu responsable de tout dommage qui provient de ses biens, ou qui est causé par son fait, pourvu qu'il lui ait été possible d'y prendre garde et d'user de précautions [4] pour

(1) La version d'Ibn-Tibbon porte הסכלים, et celle d'Al-'Harizi הכסילים, *les ignorants* ou *les sots*; mais je crois que par le mot الجاهلية, il faut entendre ici les anciens Arabes, aux mœurs desquels l'auteur fait évidemment allusion dans ce qui suit. Cf. t. II, p. 260, note 2.

(2) La phrase arabe est très-irrégulièrement construite; elle dit littéralement ceci : *Elles ne sont pas comme les mœurs des païens, qu'ils croient être des vertus par lesquelles on loue l'homme pour son orgueil et pour sa partialité à l'égard du premier venu.*

(3) L'hospitalité était une des principales vertus des anciens Arabes: celui qu'on avait reçu sous son toit était sacré, n'importe qu'il méritât ou non la protection qui lui était accordée. L'auteur fait ici allusion aux éloges par lesquels les anciens poëtes arabes exaltent cette vertu.

(4) Le mot וחפטֹה n'a été rendu ni par Ibn-Tibbon, ni par Al-'Harizi. Le suffixe dans חראסתה et dans חפטֹה se rapporte à la chose qui cause le dommage et qu'il faut aussi sous-entendre comme sujet du verbe יאדי.

ne pas nuire. C'est pourquoi nous sommes rendus responsables des dommages qui proviennent de nos bêtes, afin que nous les surveillions, ainsi que de ceux causés par le *feu* ou la *fosse* (1), qui sont l'œuvre de l'homme et qui peuvent être gardés et surveillés par lui, afin qu'il n'en résulte aucun dommage. Cependant ces dispositions nous imposent une certaine équité (2) sur laquelle je dois appeler l'attention. Ainsi, l'on n'est pas responsable de la dent et du pied sur la voie publique (3) ; car c'est une chose contre laquelle on ne peut prendre aucune précaution, et d'ailleurs il est rare (4) qu'il en arrive un dommage dans un tel endroit. Celui (du reste) qui dépose quelque chose sur la voie publique est coupable envers lui-même et s'expose à la perte de son bien ; on n'est donc responsable de la *dent* et du *pied* que dans la propriété de celui qui subit le dommage (5). — Mais le dommage causé par la corne ou par autre chose semblable, que l'on peut prévoir partout et contre lequel ceux qui marchent sur la voie publique ne peuvent prendre aucune précaution, est sujet en tout lieu à la même loi (6). Ici cependant il faut distinguer entre

(1) Voy. Exode, chap. XXII, *v.* 5 ; chap. XXI, *v.* 33.

(2) C'est-à-dire, elles admettent des exceptions pleines d'équité, en partie écrites dans la Loi, et en partie traditionnelles. Le mot וכלל, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une simple faute d'impression, et les mss. ont וכללנ ; Al-'Harizi a ונכלל באלה הדינים. Cependant le verbe arabe צֿמן ne paraît pas avoir ici le sens de *renfermer*, *contenir*, mais celui de *confier à quelqu'un*, *imposer le devoir de faire une chose.*

(3) C'est-à-dire : Si un animal fait des dégâts sur la voie publique, soit avec sa dent, soit avec son pied, le propriétaire de cet animal n'en est pas responsable. Voir Talmud de Babylone, traité *Baba Kamma*, fol. 14 *a* et fol. 19 *b* ; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. XI, traité *Nizké mamôn* (des dommages pécuniaires), chap. I, §§ 8-10.

(4) Tous nos mss. ont קלילה, au féminin ; nous avons écrit plus correctement קליל, car cet adjectif se rapporte au mot masculin וקוע.

(5) Voir les passages cités dans la note 3.

(6) C'est-à-dire, on est toujours responsable d'un tel dommage, même s'il arrive sur la voie publique.

l'animal docile et celui qui est notoirement dangereux (1). Si le fait est exceptionnel, on n'est responsable que de la moitié du dommage; mais si l'animal qui cause le dommage en a pris l'habitude et est connu pour cela, on est responsable du dommage entier (2).

Le prix de l'esclave en général est fixé à la moitié de celui que vaut généralement un homme libre (3); car tu trouves que, pour les *estimations des hommes*, le maximum est de *soixante sicles* (4), tandis que la valeur moyenne d'un esclave est de *trente sicles d'argent* (Exode, XXI, 32). S'il a été ordonné de mettre à mort l'animal qui aura tué un homme (5), ce n'est pas pour infliger un châtiment à l'animal, — opinion absurde que nous attribuent les hérétiques (6), — mais pour punir son maître. C'est

(1) Sur les termes talmudiques תם et מועד, cf. *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. I, § 4, et cf. Exode, chap. XXI, *v.* 29 : והועד בבעליו.

(2) Voy. Exode, chap. XXI, *v.* 35-36, et les Commentaires; cf. Talmud de Babylone, traité *Baba Kamma*, fol. 26 *a*.

(3) C'est-à-dire : le prix que doit payer en général le maître d'un animal qui aurait tué un esclave équivaut à la moitié du prix qu'on payerait pour un individu humain quelconque si on avait fait vœu de consacrer sa valeur au sanctuaire. Voy. Lévitique, chap. XXVII, *v.* 2-7.

(4) L'auteur a commis ici une erreur très-grave, et son raisonnement pèche par la base; car le texte du Lévitique (chap. XXVII, *v.* 3) dit expressément que celui qui a fait vœu de payer la valeur d'un homme âgé de vingt à soixante ans paye *cinquante sicles*, comme le répète aussi Maïmonide lui-même dans son *Mischné Torâ* (traité *'Arakhîn*, ch. I, § 3). Il est à remarquer que Menahem, roi d'Israël, lors de l'invasion de Phoul, roi d'Assyrie, racheta également son armée à *cinquante sicles d'argent par homme* (II Rois, XV, 20). Il est vraiment incroyable que Maïmonide ait pu commettre ici une pareille erreur, par simple inadvertance.

(5) Voy. Exode, chap. XXI, *v.* 28 et 29.

(6) Littéralement : *comme nous le reprochent les rebelles*, comme traduit en effet Al-'Harizi, כמו הרבה שיוציאו עלינו המורדים. Ibn-Tibbon substitue הצדוקים, *les Sadducéens*. Je crois que l'auteur veut parler de certains commentateurs *karaïtes*.

pourquoi il a été défendu de tirer profit de la chair de l'animal, afin que son maître le garde avec soin, sachant bien que, si l'animal tuait un enfant ou une grande personne, libre ou esclave, il en perdrait inévitablement le prix, et que, si c'était un animal notoirement dangereux, il serait même obligé de payer une amende qui viendrait s'ajouter à la perte du prix. C'est pour la même raison qu'on doit mettre à mort l'animal qui a servi à la bestialité [1], afin que le maître prenne garde à son animal et le surveille comme sa propre famille, pour ne pas le perdre [2]. En effet, les hommes sont soucieux de leurs biens comme de leurs personnes; il y en a même qui mettent leurs biens au-dessus de leurs personnes, mais la plupart attachent un égal prix aux uns et aux autres : *afin de nous prendre pour esclaves et* (*de prendre aussi*) *nos ânes* (Genèse, XLIII, 18).

Ce qui appartient encore à cette classe, c'est (la recommandation) de donner la mort au *persécuteur* [3]. Cette recommandation, je veux dire de tuer celui qui médite un crime, avant qu'il l'ait exécuté, ne s'applique qu'à ces deux cas seulement, à savoir si quelqu'un poursuit son prochain pour le tuer, ou s'il poursuit une personne pour attenter à sa pudeur; car ce sont là des crimes qu'il est impossible de réparer quand ils sont accomplis [4].

(1) Voy. Lévitique, chap. XX, *v.* 15 et 16.

(2) Mot à mot : *pour qu'il* (l'animal) *ne soit pas perdu pour lui*. Ibn-Tibbon traduit inexactement : שלא העלם מעיניו, *pour ne pas le perdre de vue*; mieux Al-'Harizi : לבל האבד לו.

(3) C'est-à-dire, à celui qui persécute une personne pour commettre un crime sur elle, ou, comme on va le voir, à celui qui médite un attentat à la vie ou à la pudeur d'une personne. Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. VIII, § 7. Le Talmud rattache cette recommandation aux paroles du Lévitique (chap. XIX, *v.* 16) לא תעמד על דם רעך, qui sont prises dans ce sens : « Tu ne resteras pas inactif quand il s'agit de sauver la vie à ton prochain. » Ces paroles sont combinées par les talmudistes avec le *v.* 26 du chap. XXII du Deutéronome, qui traite du viol. Voy. Talmud de Babylone, traité *Synhédrin*, fol. 73 *a*.

(4) Sur l'expression גבר צדעהא, voy. ci-dessus, p. 276, note 2.

Quant aux autres transgressions qui entraînent une condamnation capitale, comme, par exemple, l'idolâtrie et la profanation du sabbat, elles ne font aucun tort à d'autres personnes, et ne portent atteinte qu'à des idées; c'est pourquoi il (le transgresseur) n'est pas mis à mort pour la simple volonté, mais seulement pour le fait accompli.

Le désir, comme on sait, est défendu, parce qu'il aboutit à la convoitise, et celle-ci, parce qu'elle aboutit à la rapine; c'est ainsi que l'ont exposé les docteurs (1).

Le devoir de rendre une chose perdue (2) s'explique de soi-même. Outre que c'est là une excellente vertu profitant à la société (3), c'est aussi une chose d'une utilité réciproque; si tu ne rends pas ce qu'un autre a perdu, on ne te rendra pas non plus ce que tu auras perdu, de même que celui qui n'honore pas son père ne sera pas honoré par son fils. Il y a beaucoup de cas semblables.

Si celui qui commet un meurtre involontaire est condamné à l'exil (4), c'est afin de calmer l'esprit du *vengeur du sang* (5), en

(1) Selon l'auteur, le *désir* (תאוה) consiste à porter sa pensée sur ce qui appartient à autrui, sans employer aucun moyen pour le posséder; la *convoitise* (חמידה) consiste à nous mettre en possession du bien d'autrui, en employant toutefois des moyens légaux. Voy. *Sépher miçwôth*, préceptes négatifs, nos 265 et 266, et les passages du *Mekhiltha* qui y sont cités; *Mischné Torâ*, liv. XI, traité *Guezêlâ wa-abêdâ* (des rapines et des choses perdues), chap. I, §§ 9-11. — La distinction que font les rabbins entre le *désir* et la *convoitise* se fonde sur le dixième commandement, qui, dans le Deutéronome (v, 21) est énoncé par les mots לא התאוה, et dans l'Exode (xx, 17) par les mots לא תחמד.

(2) Voy. Deutéronome, chap. XXII, *v.* 1 à 3.

(3) Les mots פי צלאח אלאחואל signifient littéralement : *pour la bonté des relations*. Ce qu'il faut entendre par cette expression, l'auteur l'a dit lui-même plus explicitement au chap. XXVII. Voy. le texte ar., fol. 60 *a* en bas : צלאח אחואל אלנאס בעצהם מע בעץ וגו׳, et la traduction française, p. 213.

(4) C'est-à-dire, à se retirer dans l'une des six villes de refuge. Voy. Exode, chap. XXI, *v.* 13; Nombres, chap. XXXV, *v.* 11-28; Deutéron., chap. IV, *v.* 41-43, et chap. XIX, *v.* 2-10; Josué, chap. XX.

(5) Cf. ci-dessus, p. 304, note 3.

dérobant à sa vue celui par qui ce malheur est arrivé. Son retour (de l'exil) dépend de la mort de l'homme qui est le plus grand et le plus aimé en Israël, événement qui doit calmer l'infortuné[1] dont le parent a été tué. Car il est dans la nature humaine que celui qui a été frappé d'un malheur trouve une consolation dans un malheur semblable, ou plus grand, dont un autre a été frappé; et, parmi les cas de mort qui peuvent nous survenir, aucun n'est une calamité plus grande que la mort du grand prêtre.

Quant au précepte de *briser la nuque à une jeune vache*[2], il est d'une utilité évidente; en effet, ce devoir incombe à la ville la plus proche de (l'endroit où a été trouvée) la personne assassinée, et le plus souvent le meurtrier est de ses habitants. Les anciens de cette ville invoquent donc Dieu comme témoin qu'ils n'ont rien négligé pour l'entretien et la sûreté des routes et pour la protection des voyageurs[3], comme le dit l'explication (traditionnelle)[4]. Si donc (disent-ils) celui-là a été assassiné, ce

(1) La version d'Ibn-Tibbon a inexactement הגואל; celle d'Al-'Harizi porte : כי בזה תשקוט נפש הכואב.

(2) Sur cette cérémonie que devaient observer les anciens d'une ville dans le voisinage de laquelle on avait trouvé une personne assassinée, voy. Deutéronome, chap. XXI, *v.* 1 à 8; cf. *Palestine*, p. 161 *b*.

(3) Au lieu de כאיר, qu'on lit dans la plupart des mss., un de nos mss. a עאבר, et un autre כאיל. Cette dernière leçon a été reproduite par Ibn-Tibbon, qui traduit : ולתייר כל שואל דרך, *et pour examiner tous ceux qui demandaient le chemin*. Nous ne savons où Ibn-Tibbon a pris le mot ולתייר; tous les mss. ont ותגפיר, *et pour protéger;* d'ailleurs le sens de sa traduction est obscur. Al-'Harizi traduit plus exactement : ולשמור כל עוברי דרך.

(4) L'auteur paraît faire allusion aux paroles de la Mischnâ, IIIe partie, traité *Sotâ*, chap. IX, § 6, où le verset du Deutéronome, chap. XXI, *v.* 7, est expliqué ainsi : שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לויה « Il (l'homme assassiné) n'est point venu auprès de nous, et par conséquent nous n'avons pu le renvoyer sans provisions (de sorte qu'il n'a pu être en danger sur la grande route en cherchant des vivres); nous ne l'avons même pas vu, et par conséquent nous n'avons pu le laisser partir sans le faire accompagner. »

n'est pas que nous ayons négligé les intérêts publics; d'ailleurs nous ne savons pas qui l'a tué. Nécessairement, dans la plupart des cas, l'enquête, le départ des anciens, le mesurage (des distances) et la présentation de la jeune vache [1], donneront lieu à de nombreux récits et entretiens; l'affaire étant ainsi divulguée, on pourra parvenir à connaître le meurtrier, car quelqu'un qui le connaîtra, ou qui aura entendu parler de lui, ou qui par certaines circonstances [2] en aura des indices, viendra dire : Le meurtrier est un tel. En effet, dès qu'une personne, fût-ce une femme ou même un esclave, déclare qu'un tel est le meurtrier, on ne brise pas la nuque à la jeune vache [3]. Il est certain que si le meurtrier était connu (à une personne quelconque) et que le silence fût gardé à son égard, tandis que l'on prendrait Dieu à témoin qu'on ne le connaît pas [4], il y aurait en cela une grande témérité et un grave péché. En conséquence, même une femme qui le connaîtrait doit le déclarer. Dès qu'il est connu, le but est

(1) Voy. Deutéronome, *ibid.*, *v.* 2 et 3. Pour תַּנְרִיר, qui signifie ici *sortie* ou *expédition*, Ibn-Tibbon a employé le mot ויציאת, conformément au texte biblique ויצאו זקינך; quelques mss. ar. ont תחדיר, *avertissement*, leçon qui n'offre pas ici de sens convenable, mais qui a été reproduite dans la version d'Al-'Harizi : וכשנחקור ונזהיר הזקנים. Le mot ואלקיאס, qui signifie l'*action de mesurer*, *mesurage*, se rapporte au verbe ומדדו du texte biblique; la version d'Ibn-Tibbon porte והעומדים, d'après une leçon fautive de certains mss. ar. qui ont ואלקואם (والقوّام). Al-'Harizi a passé ce mot.

(2) Sur le sens du mot קראין, voy. le tome II, p. 296, note 3.

(3) Voy. Talmud de Babylone, *l. c.*, fol. 47 *b* : נודע מי הכהו אפילו אחד בסוף העולם לא היו עורפין; *Mischné Torâ*, liv. XI, traité *Rocea'h* (du meurtrier), ch. IX, §§ 11 et 12. — Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot שיעמר est de trop, et, en revanche, il manque les mots או שפחה; la leçon des mss. est conforme au texte arabe: כי אחר שיאמר אדם ואפילו אשה ואפילו שפחה פלוני הרגו.

(4) Mot à mot : *tandis qu'ils prendraient Dieu à témoin qu'ils ne le connaissent pas;* c'est-à-dire, tandis que les habitants de la ville, par la bouche des anciens, protesteraient que le meurtrier leur est complétement inconnu.

atteint; car, quand même le tribunal ne le condamnerait pas à mort (1), le souverain, qui a le pouvoir de condamner sur une probabilité, le ferait mettre à mort, et si le roi ne le fait pas, ce sera le *vengeur du sang* qui voudra le tuer, et il emploiera des ruses pour le surprendre afin de le mettre à mort. Il est donc clair que le précepte de briser la nuque à une jeune vache a pour but la découverte du meurtrier. Ce qui confirme cette idée, c'est que l'endroit où s'accomplit cette cérémonie (2) ne doit jamais être labouré ni ensemencé (3); le propriétaire de ce terrain emploiera donc toutes sortes de ruses et fera des recherches pour connaître le meurtrier, afin que cette cérémonie n'ait pas lieu et que son terrain ne lui soit pas interdit pour toujours.

CHAPITRE XLI.

Les commandements que renferme la sixième classe concernent les peines criminelles (4). Leur utilité en général est connue, et nous en avons déjà parlé. Écoute maintenant les détails et la manière de juger les cas extraordinaires (5) qui s'y présentent.

En général, la peine qu'on doit infliger à quiconque commet un crime sur son prochain, c'est d'agir envers lui exactement

(1) C'est-à-dire, quand même il n'y aurait pas assez de preuves pour que le tribunal pût prononcer la condamnation.

(2) Le texte dit : *dans lequel on brise la nuque à une jeune vache.*

(3) Voy. Deutéronome, chap. XXI, v. 4 : « Les anciens de la ville feront descendre la jeune vache dans un endroit rocailleux qu'on ne laboure pas et qu'on n'ensemence pas. » La loi traditionnelle voit dans ce passage la défense de jamais transformer cet endroit en un champ cultivé, et c'est dans ce sens que Maïmonide interprète ici le texte biblique. Voy. Mischnâ, traité *Sotâ*, chap. IX, § 5.

(4) Voy. ci-dessus, p. 270, note 1.

(5) Pour גריבה, la version d'Ibn-Tibbon a חלק, *partie*. Al-'Harizi traduit plus exactement ודין כל דבר מופלא.

comme il a agi; s'il a porté une lésion au corps, il subira une lésion corporelle, et s'il a attenté à la fortune de quelqu'un, il subira une peine pécuniaire, quoiqu'il soit permis au propriétaire d'être généreux et de pardonner. Le meurtrier seul, à cause de l'énormité de son crime, ne saurait à aucun prix obtenir le pardon, et on ne doit accepter de lui aucune rançon : *Et le pays ne pourra expier le sang qui y a été versé que par le sang de celui qui l'aura versé* (Nombres, XXXV, 33). C'est pourquoi, lors même que la victime survivrait une heure ou quelques jours, parlant et ayant toute sa présence d'esprit, et qu'elle dirait : « Je veux que mon meurtrier soit relâché, je lui ai pardonné et fait grâce, » on ne l'écouterait pas. Au contraire, il faut nécessairement vie pour vie, en considérant comme égaux l'enfant et l'adulte, l'esclave et l'homme libre, le savant et l'ignorant; car, parmi tous les crimes de l'homme, il n'y en a pas de plus grand que celui-là. Celui qui a privé quelqu'un d'un membre sera privé du même membre : *la mutilation qu'il aura faite à un homme lui sera faite également* (Lévitique, XXIV, 20). Il ne faut pas te préoccuper de ce que, dans ce cas, nous n'infligeons qu'une peine pécuniaire; car ce que j'ai maintenant pour but, c'est de motiver les textes bibliques et non de motiver l'explication traditionnelle (1). En outre, j'ai aussi sur la tradition dont il s'agit

(1) Selon la tradition rabbinique, désignée ici par le mot نقل (cf. tome I, p. 7, note 1), les passages du Pentateuque sur le droit du talion ne doivent pas être pris à la lettre, et le législateur n'aurait voulu parler que d'une compensation pécuniaire. Selon Josèphe (*Antiq.*, IV, 8, 35), il dépendait du moins du blessé de se contenter d'une indemnité en argent. Les rabbins citent plusieurs preuves en faveur de cette interprétation, et ils font observer entre autres que, si l'on prenait le texte biblique à la lettre, le châtiment dans beaucoup de cas serait hors de proportion avec le crime commis, car l'opération pourrait causer la mort du coupable : עין תחת עין ולא נפש ועין תחת עין, « œil pour œil, et non pas l'œil et la vie pour un œil. » Voy. Talmud de Babylone, traité *Baba Kamma*, fol. 84 *a*. Maïmonide, dans le *Mischné Torâ*, se prononce dans le même sens. Voy. XIe livre, traité *'Hôbel ou-mazzîk* (de celui qui se rend coupable de blessures), chap. I, §§ 2 et 3. Nous avons donc ici une

une opinion qui doit être exposée de vive voix[1]. Pour les blessures dont il était impossible de rendre exactement la pareille,

preuve évidente que Maïmonide, dans le présent ouvrage, suit son opinion personnelle, sans se préoccuper des décisions rabbiniques. Cf. le tome II de cet ouvrage, p. 376, dans l'addition à la note 3 de la p. 352. Cependant, il est bien difficile d'absoudre complétement notre auteur du reproche d'être en contradiction avec lui-même; dans son Introduction au *Commentaire* sur la Mischnâ, où il pose des principes généraux et où il semble parler en son propre nom, il dit expressément qu'un prétendu prophète qui viendrait attaquer l'explication traditionnelle des textes, et qui dirait, par exemple, que les mots וקצותה את כפה, *tu lui couperas la main* (Deutéron., xxv, 12), doivent être entendus à la lettre, et non pas dans le sens d'une peine pécuniaire, montrerait par là même qu'il est faux prophète et serait mis à mort.

(1) Mot à mot : *qui sera entendue de vive voix;* c'est-à-dire, dont l'exposition doit être faite de vive voix et qu'on ne peut pas confier à un livre. L'auteur professait probablement à ce sujet une opinion qu'il n'osait faire connaître qu'à ses amis, craignant qu'elle ne fût mal interprétée. Peut-être voulait-il dire que les rabbins, par humanité, ont adouci l'ancienne loi du talion et ont fait passer leur interprétation pour une tradition remontant jusqu'à Moïse lui-même. Les commentateurs ont essayé d'expliquer ce passage dans un sens moins choquant pour les orthodoxes, selon lesquels l'interprétation traditionnelle des lois mosaïques doit être considérée comme la seule vraie. Selon Moïse de Narbonne, l'auteur ferait entendre que la loi du talion est admise à la lettre par les talmudistes eux-mêmes, toutes les fois que son exécution ne met pas en danger la vie du coupable. Selon Schem-Tob, l'auteur voulait dire que l'interprétation talmudique ne s'applique qu'à celui qui aurait agi sans préméditation ou involontairement, tandis que la loi du talion devait s'exécuter à la lettre quand le crime était prémédité. Cependant, Schem-Tob approuve si peu cette manière de voir, qu'il termine sa glose par ces mots : והשם יכפר בעדו ובעדינו, « puisse Dieu lui pardonner, à lui et à nous. » — Les mots ראי יסמע שפאהא, *une opinion qui doit être entendue de vive voix*, ont été traduits par Ibn-Tibbon : דעת יִשָּׁמַע פנים בפנים; Ibn-Falsquéra (*Moré ha-Moré*, Append., p. 158) traduit selon le sens : דעת אומר אותה פה אל פה. Al-'Harizi traduit un peu différemment : כסברא אשמיעך אותה פה אל פה, *une opinion que je te ferai entendre de vive voix*, et c'est aussi dans ce sens que Buxtorf a entendu la version d'Ibn-Tibbon, qu'il rend ainsi : « Licet habeam

on était condamné à une amende pécuniaire : *Il le dédommagera de son chômage et il le fera guérir* (Exode, XXI, 19).

Celui (avons-nous dit) qui attente à la fortune de quelqu'un subira une peine pécuniaire dans une mesure exactement semblable : *Celui que les juges condamneront payera le double à l'autre* (Exode, XXII, 8), (à savoir) le montant de ce qu'il a pris, auquel on ajoutera autant de la fortune du voleur. — Il faut savoir que, plus le genre de crime (1) est fréquent et facile à perpétrer, plus la peine doit être forte pour qu'on s'abstienne (de le commettre), et, plus il est rare, plus la peine doit être légère. C'est pourquoi l'amende que paye celui qui vole des brebis est le double de celle qu'on paye pour d'autres objets transportables, je veux dire (qu'elle est) le quadruple, à condition toutefois qu'il s'en soit dessaisi en les vendant ou qu'il les ait égorgées (2). De tout temps, en effet, elles sont fréquemment volées (3), parce qu'elles sont dans les champs, où on ne peut pas les surveiller comme on surveille les choses qui sont dans l'intérieur des villes; c'est pourquoi aussi ceux qui les volent ont l'habitude de les vendre promptement, afin qu'elles ne soient pas reconnues chez eux, ou de les égorger, afin que leur apparence disparaisse. Ainsi donc, l'amende pour les cas (de vol) les plus fréquents est la plus forte. L'amende à payer pour le vol d'un bœuf est encore

etiam quod dicam de sententiis Talmudis, *quod autem coram ex me audies.*» Si l'on admettait cette traduction, l'auteur s'adresserait ici, comme dans plusieurs autres passages, à son disciple Joseph, auquel il dédia son ouvrage; mais une telle supposition est inadmissible, car Maïmonide était établi alors au vieux Caire, et Joseph s'était fixé à Alep, et ils ne communiquaient plus ensemble que par correspondance. Cf. le tome II, p. 183, note 5.

(1) Ibn-Tibbon a מן העברה והחטא ; le mot arabe אלחעדֿי est rendu par deux mots, et מן est une faute des copistes pour מין. Al-'Harizi traduit : כל מה שיהיה מין הנזק וגו׳.

(2) Voy. Exode, chap. XXI, *v.* 37, et cf. II Samuel, chap. XII, *v.* 6.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont שמנהנם, ce qui est une simple faute d'impression; les mss. ont, conformément au texte arabe : שנגנבתם.

augmentée d'un de plus, parce que ce vol est encore bien plus facile. En effet, les brebis paissent réunies (en troupeaux), de sorte que le berger peut les embrasser de la vue, et on ne peut guère les voler que pendant la nuit; mais les bœufs, comme on le fait observer dans le livre de l'*Agriculture*, paissent très-éloignés les uns des autres, ce qui fait que le bouvier ne saurait les embrasser de la vue et qu'ils sont très-fréquemment volés.

De même, la loi sur les *faux témoins* (1) veut qu'on leur fasse exactement ce qu'ils ont voulu faire; s'ils ont eu l'intention de faire condamner à mort, ils seront mis à mort; s'ils ont voulu faire infliger des coups de verge, ils seront frappés; s'ils ont voulu faire condamner à une amende, ils seront punis d'une amende pareille. Tout cela a pour but de rendre le châtiment égal au crime, et c'est dans ce sens aussi que les lois sont dites *justes* (2).

La raison pourquoi le *brigand* n'est pas obligé de payer quelque chose en sus, à titre d'amende [car le cinquième n'est qu'une expiation pour le faux serment (3)], c'est que le brigandage n'a lieu que rarement. En effet, l'attentat de vol est plus fréquent que le brigandage: 1° parce que le vol peut se commettre en tout lieu, tandis que le brigandage ne peut que difficilement

(1) Mot à mot: *témoins méditant* (*le mal*). Le terme זוממין est pris dans les paroles du Pentateuque: « et vous lui ferez selon ce qu'il a *médité* (זמם) de faire à son prochain » (Deutéron., XIX, 19).

(2) Voy. Deutéronome, chap. IV, *v.* 8. Il faut se rappeler que plus haut, chap. XXVI, p. 203, l'auteur a interprété les paroles du Deutéronome dans un sens plus général. C'est pourquoi il dit ici: « c'est dans ce sens *aussi.* »

(3) Voy. Lévitique, chap. V, *v.* 24, où il est dit que celui qui, s'étant rendu coupable de rapine ou d'abus de confiance, aura aggravé son crime par la dénégation et le faux serment, payera un cinquième en sus de la valeur de l'objet qu'il aura soustrait: וחמישתיו יסף עליו. — Ibn-Tibbon ajoute ici les mots explicatifs: אבל על גזלהו אינו מוסיף כלום, *mais il n'ajoute rien* (à titre d'amende) *pour la chose enlevée.* Ces mots ne se trouvent ni dans le texte arabe, ni dans la version d'Al-'Harizi.

s'exécuter dans l'intérieur des villes; 2° parce que le vol peut être commis, tant sur des objets en vue que sur ceux qui sont entourés de secret et de surveillance, tandis que le brigandage n'est possible que sur des objets en vue et patents (1), de sorte que l'on peut prendre des précautions contre le brigand, se mettre en garde et lui résister (2), ce qu'on ne peut pas faire à l'égard du voleur; 3° parce que le brigand est connu, de sorte qu'il peut être requis (en justice) et qu'on peut chercher à se faire rendre ce qu'il a pris, tandis que le voleur est inconnu. Par tous ces motifs, le voleur est condamné à une amende, tandis qu'une pareille condamnation n'a pas lieu pour le brigand.

Observation préliminaire (3). — Sache que pour la pénalité, tantôt grave et fort douloureuse, tantôt moindre et facile à supporter, quatre choses sont prises en considération : 1° La gravité du crime; car les actions dont il résulte un grand dommage entraînent une peine plus forte, tandis que celles qui ne causent qu'un dommage peu considérable sont punies plus faiblement. 2° La fréquence du cas; car la chose qui arrive plus fréquemment doit être réprimée par une peine plus forte, tandis qu'il suffit d'une peine plus faible pour réprimer un crime qui ne se présente que rarement (4). 3° La force de l'entraînement; car la

(1) Les mots ופי מא אחתיט פי אלכפאיה וציאנתה sont rendus, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, par ובדברים המוצנעים; les mss. portent ובדברים המצויינים ונשמרים. Pour אלא פי מא הו טאהר מכשוף Ibn-Tibbon a seulement אלא בנגלה. Al-'Harizi traduit plus exactement: אלא במה שהוא גלוי ונראה.

(2) Le mot ויתהאט n'a pas été rendu par Ibn-Tibbon. Les mots ויסתעד לה signifient proprement : *et se préparer contre lui* (pour se défendre).

(3) L'auteur, avant d'entrer dans les détails des peines criminelles, pose dans cette *Observation* quelques principes généraux qui, selon lui, ont guidé le législateur. Sur l'emploi du mot מקדמה, cf. ci-dessus, p. 3, note 1.

(4) Mot à mot : *mais pour ce qui arrive rarement, la peine plus faible, jointe à la rareté du cas, suffit pour l'empêcher.* Les mots *jointe à la rareté du cas* sont une répétition gênante. Les mots פיסיר אלעקאב, qui forment



chose à laquelle l'homme est entraîné, soit par la passion qui l'y excite violemment, soit par la force de l'habitude, soit enfin par la grande douleur qu'il éprouve de s'en abstenir, rien ne peut l'y faire renoncer, si ce n'est la crainte d'un grave châtiment. 4° La facilité de perpétrer la chose en cachette et avec mystère, de manière que d'autres ne s'en aperçoivent pas; car une telle action ne peut être réprimée que par la crainte d'un châtiment grave et énergique.

Après cette observation, il faut savoir que la classification, d'après les peines dont parle le Pentateuque, comprend quatre catégories (1) : 1° celle qui fait condamner (le coupable) à la peine de mort infligée par le tribunal (2); 2° celle qui entraîne le *retranchement*, ne consistant (pour nous) qu'en coups de verge, en admettant cependant que le crime dont il s'agit est un des plus graves (3); 3° celle qui entraîne la peine des coups de verge [et

le sujet du participe כאףּ, sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par במעט מן העונש; le préfixe ב dans במעט doit être supprimé, quoiqu'il se trouve aussi dans les mss.

(1) C'est-à-dire, si l'on classifie les crimes ou péchés selon la pénalité qu'ils entraînent, on trouvera qu'ils sont de quatre catégories, dont trois entraînent des peines plus ou moins graves, et dont la quatrième renferme des péchés légers qui n'entraînent aucune peine judiciaire. Les mots תרתיב אלקצאץ signifient littéralement : *la classification de la pénalité;* mais il est évident que l'auteur veut parler de la classification des crimes ou péchés selon la pénalité, puisqu'il comprend dans cette classification une catégorie de péchés sans pénalité.

(2) Les rabbins, entendant le *retranchement*, dont il va être parlé, dans le sens d'une mort prématurée, mais naturelle, appellent la peine capitale infligée par les hommes : מיתת בית דין, *mort par le tribunal.* Dans ce qui suit, nous traduisons ce terme plus simplement par *peine de mort* ou *peine capitale.*

(3) L'auteur veut dire que, toutes les fois que le texte de la loi mosaïque prononce la peine du *retranchement*, les juges, d'après la tradition, appliquent seulement la peine des coups de verge, en admettant toutefois que le crime mérite une peine bien plus forte. En effet, tous les docteurs juifs, tant karaïtes que rabbanites, déclarent, sur la foi

où le péché, loin de passer pour un des plus graves, n'est qu'une simple transgression], ou bien la peine de mort infligée par Dieu (1); 4° celle qui renferme de simples défenses ne donnant même pas lieu à la *peine des coups*. De cette dernière classe sont toutes les transgressions dans lesquelles il n'y a pas d'acte, en exceptant toutefois les suivantes (2) : *a*) *le vain serment* (3), à cause

des anciennes traditions, que la peine du retranchement (כרת) n'était pas du ressort de la juridiction humaine, et que le législateur entendait par là un grave châtiment du ciel (voir *Palestine*, p. 215 *a*). Ceux qui s'étaient rendus coupables d'un crime contre lequel la loi décrète la peine du retranchement devaient, selon la tradition rabbinique, ne subir ici-bas d'autre peine que celle des coups de verge. Voy. Mischnâ, IVᵉ partie, traité *Maccôth*, chap. III, § 15 : כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם. — Les mots והו אלצ̈רב באלסוט, qui se trouvent dans tous les mss. arabes, manquent dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, et même dans plusieurs mss. de cette version; des copistes inintelligents les croyaient probablement superflus ou déplacés, la *peine des coups* proprement dite étant mentionnée immédiatement après. Cependant, plusieurs mss. de la version d'Ibn-Tibbon, ainsi que le commentaire d'Éphôdi, portent expressément : מעלת חיוב כרת והוא ההכאה ברציעה.

(1) Cette troisième catégorie de péchés entraine deux sortes de peines, à savoir : *a*) les coups de verge ou de lanière, décrétés pour la transgression de certains préceptes négatifs énumérés dans la Mischnâ, traité *Maccôth*, chap. 3; *b*) la mort prématurée dont, selon la tradition, sont frappés ceux qui se rendent coupables de certains péchés énumérés dans le Talmud, traité *Synhédrin*, fol. 83 *a*, et *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité *Synhédrin*, chap. XIX, § 2. Ce qui constitue la différence entre cette peine et celle du *retranchement*, c'est que les péchés qui entraînent cette dernière peine ne s'expient pas par la mort terrestre et sont encore punis au delà de la tombe.

(2) C'est-à-dire, les transgressions qui ne consistent qu'en paroles et dans lesquelles il n'y a pas d'acte commis sont de cette 4ᵉ catégorie et ne donnent lieu à aucune peine, à l'exception des trois transgressions que l'auteur va énumérer et qui, tout en ne consistant qu'en paroles, entraînent la peine des *coups*. Sur cette 4ᵉ catégorie et sur les trois exceptions, voy. Talmud de Babylone, traité *Maccôth*, fol. 16 *a*; traité *Schebouôth*, fol. 21 *a*, et traité *Temourâ*, fol. 3 *a*.

(3) Comme, par exemple, quand on jure pour affirmer une vérité incontestable, ou pour s'engager à faire une chose matériellement impos-

de la haute idée qu'il faut avoir du respect dû à la Divinité; *b*) la *permutation* (des animaux désignés pour les sacrifices) (1), afin qu'on ne soit pas amené par là à mépriser les sacrifices consacrés à Dieu; *c*) *la malédiction qu'on prononcerait contre son prochain* en invoquant le nom de Dieu (2), parce qu'on est en général bien plus sensible à la malédiction qu'à une lésion corporelle. Hormis ces exceptions, toutes les transgressions dans lesquelles il n'y a pas d'acte ne peuvent causer qu'un minime dommage; d'ailleurs, on ne peut guère s'en garder, puisqu'elles ne consistent qu'en paroles, et si elles devaient être punies (3), les hommes seraient constamment frappés. En outre, *l'avertissement*, dans ces cas, n'est guère possible (4). — Dans le nombre des coups,

sible; un tel serment est interdit par le troisième commandement du Décalogue : *Tu ne proféreras pas le nom de l'Éternel ton Dieu en vain* (Exode, XX, 7). Cf. Maïmonide, *Sépher miçwôth*, préceptes négatifs, n° 62.

(1) C'est-à-dire, la désignation d'un animal en place d'un autre animal qui a été désigné précédemment comme victime; celui-là même qui offrirait de substituer une bonne victime à une mauvaise déjà désignée commettrait un péché punissable. Voy. Lévit., chap. XXVII, *v.* 10, et ci-après, chap. XLVI (fol. 103 *a* du texte ar., l. 13-15).

(2) Dans les paroles du Lévitique (XIX, 14) : *Tu ne maudiras point un sourd*, les rabbins voient la défense de maudire qui que ce soit en son absence; celui qui maudit par un des noms ou des attributs de la Divinité se rend coupable de la peine judiciaire des coups de verge. Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Scheboudôth*, chap. IV, § 13, et Maïmonide, *Sépher miçwôth*, préceptes négatifs, n° 317.

(3) Le texte porte : ולו כאן דלך, *si cela était*; c'est-à-dire, s'il en était de ces transgressions comme de celles dans lesquelles un acte est commis. L'expression arabe étant trop concise et trop obscure, Ibn-Tibbon l'a rendue par : ואלו היה בו (lis. בהם) מלקות, *et si on devait les punir par des coups*.

(4) Mot à mot : *l'avertissement, pour elles, ne saurait s'imaginer*; c'est-à-dire, on ne peut pas admettre que le coupable ait pu recevoir un avertissement avant de commettre le péché, qui ne consiste qu'en paroles. On sait que, selon la loi traditionnelle, aucun criminel ne peut être puni s'il n'a pas été averti par des témoins, avant de commettre le crime, du châtiment qui l'attendait. Voy. Mischnâ, IVe partie, traité

il y a également de la sagesse, car ils sont déterminés au maximum, mais indéterminés par rapport aux personnes. En effet, chaque individu ne peut être frappé que selon ce qu'il peut supporter; mais le maximum des coups est de quarante, quand même il en pourrait supporter cent (1).

Quant à la peine capitale, tu ne la trouveras dans aucun des cas relatifs aux aliments prohibés; car il n'en résulte pas un grand mal, et les hommes n'y sont pas non plus fortement entraînés, comme ils le sont aux plaisirs de l'amour. On encourt la peine du *retranchement* pour l'usage de certains aliments: pour l'usage du sang (par exemple) (2) qu'on était, dans ces temps-là, très-avide de manger, pratiquant par là un certain rite idolâtre, comme cela est exposé dans le livre de *Tomtom* (3); c'est pourquoi on l'a si sévèrement interdit. De même, l'usage de la *graisse* (4) est puni du *retranchement*, parce que les hommes s'en délectent; aussi a-t-elle un rôle distinct dans le sacrifice,

Synhédrin, chap. v, § 1; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité *Synhédrin*, chap. xii, § 2. Dans le Talmud de Babylone, même traité, fol. 40 *b* à 41 *a*, on cherche à rattacher cette loi traditionnelle de l'avertissement à quelques textes bibliques.

(1) Voy. Deutéronome, chap. xxv, *v.* 3; Mischnâ, IVe partie, traité *Maccôth*, chap. iii, §§ 10 et 11.

(2) Voy. Lévitique, chap. vii, *v.* 26 et 27, et *passim*.

(3) Voy. ci-dessus, p. 240, note 1, et cf. plus loin, chap. xlvi (texte ar., fol. 104 *a*).

(4) C'est-à-dire, de certaines graisses destinées à l'autel, comme la graisse qui enveloppe les entrailles, celle qui couvre les rognons et les lombes et toute la queue grasse des béliers. Voy. Lévitique, chap iii, *v.* 3 et 4, 9 et 10, 14 et 15; chap. vii, *v.* 3 et 4. Toutes ces graisses provenant d'animaux propres au sacrifice, tels que le bœuf, l'agneau et la chèvre, sont interdites pour l'usage ordinaire (*ibid.*, ch. vii, *v.* 23-25). Voy. Mischnâ, Ve partie, traité *'Hullîn*, chap. viii, § 6, et Talmud de Babylone, même traité, fol. 117 *a*. Selon la tradition rabbinique, la graisse de la queue du bélier est permise. Voy. Talmud, *l. c.*, et cf. le commentaire d'Ibn-Ezra sur le Lévitique, vii, 18, où il est question d'une controverse qu'Ibn-Ezra eut à ce sujet avec un karaïte.

qu'on a voulu honorer par là [1]. De même encore, la peine du *retranchement* s'applique à celui qui use de pain-levé pendant la Pâque et à celui qui prend de la nourriture le jour du grand jeûne [2], (choses interdites) tant pour nous imposer une privation pénible que pour nous conduire à la foi; car il s'agit là d'actes servant à consolider des croyances qui sont les bases de la religion, à savoir (d'une part) la croyance à la sortie d'Égypte et à ses miracles, et (d'autre part) celle relative à la pénitence: *car en ce jour il vous fera faire expiation* (Lévit., XVI, 30). Enfin, on encourt la peine du *retranchement*, pour avoir mangé le *restant* du sacrifice, ou le sacrifice *profané*, ou pour avoir, dans un état d'impureté, mangé des choses saintes [3], ce qui est aussi condamnable que de manger de la graisse. Le but est de donner de l'importance au sacrifice, comme on l'exposera plus loin.

La peine capitale, tu ne la trouveras que dans les cas graves, tels que la destruction de la foi, ou un crime (social) extrêmement grave; je veux parler de l'idolâtrie, du commerce adul-

(1) L'auteur veut dire que, dans les sacrifices non holocaustes et dont la chair est mangée, soit par les prêtres, soit par les propriétaires, la graisse a un rôle distinct, étant seule destinée à être brûlée sur l'autel, comme offrande consacrée à Dieu. Cf. mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux* (dans le tome IV de la *Bible* de M. Cahen), p. 30-32.

(2) Voy. Exode, chap. XII, *v.* 15, et Lévitique, chap. XXIII, *v.* 29; dans ce dernier passage l'expression *mortifier* ou *affliger sa personne* signifie, selon le Talmud (traité *Yôma*, fol. 74 *b*), *se priver de nourriture, jeûner;* cf. Isaïe, chap. LVIII, *v.* 3 et 5.

(3) Voy. Lévitique, chap. VII, *v.* 16-21; chap. XIX, *v.* 5-8. Par נותר, *restant*, on entend la chair qui reste d'un sacrifice, n'ayant pas été mangée dans le délai légal. Le mot פיגול, *abomination*, *impureté*, par lequel le texte du Lévitique ne fait que qualifier le *restant* du sacrifice (VII, 18; XIX, 7), désigne, selon la tradition rabbinique, le sacrifice profané par la pensée, c'est-à-dire celui qui a été offert avec une intention profane, comme, par exemple, avec l'intention de manger les parties destinées à l'autel, ou de réserver la chair, pour la manger après le délai légal. Voy. Maïmonide, *Sépher miçwôth*, préceptes négatifs, n° 132, où sont cités aussi les passages talmudiques relatifs à ce sujet.

tère ou incestueux, de l'effusion du sang, et de tout ce qui conduit à ces crimes (comme les cas suivants) : 1° le sabbat (dont la profanation est punie de mort), parce qu'il sert à consolider la croyance à la nouveauté du monde (1); 2° le faux prophète et le docteur rebelle (2), (qui sont punis de mort) à cause de la grande corruption qu'ils répandent ; 3° celui qui frappe ou qui maudit son père ou sa mère (3), parce que cela dénote une grande impudence et détruit l'organisation des familles, base principale de l'État ; 4° le fils désobéissant et rebelle (4), à cause de ce qu'il pourra devenir plus tard, car il sera nécessairement un assassin (5); 5° celui qui dérobe un homme (6), parce qu'il l'expose à la mort ; de même enfin, 6° celui qui vient voler avec effraction, parce qu'il se dispose à assassiner, comme l'ont expliqué les docteurs (7).

(1) Voy. Exode, chap. XXXI, *v.* 13-15.

(2) Voy. Deutéronome, chap. XVIII, *v.* 20, et chap. XVII, *v.* 12. Ce dernier passage, où l'on parle en général d'un homme qui se met en révolte ouverte contre les juges, ne s'applique, selon la tradition rabbinique, qu'au savant, docteur de la loi, qui se révolte contre la sentence prononcée par le grand Synhédrin et cherche à la réfuter par ses raisonnements; on l'appelle זקן ממרה, *ancien* ou *docteur rebelle*. Voy. Mischnâ, IVe partie, tr. *Synhédrin*, ch. XI, §§ 1 et 2 ; Talmud de Babylone, même traité, fol. 87 *a;* Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité *Mamrim* (des rebelles), chap. III, §§ 4 et 5.

(3) Voy. Exode, chap. XXI, *v.* 15 et 17; Lévitique, chap. XX, *v.* 9.

(4) Voy. Deutéronome, chap. XXI, *v.* 18-21.

(5) Voy. ci-dessus, chap. XXXIII, p. 262, note 2.

(6) Voy. Exode, chap. XXI, *v.* 16; Deutéronome, chap. XXIV, *v.* 7. La raison pourquoi l'enlèvement d'un homme est puni de mort, l'auteur l'indique par ces mots : לאנה יערץ בה ללמות, *car il le présente* ou *le prépare à la mort*. L'auteur veut dire sans doute que celui qui enlève un homme pour en faire un esclave le voue en quelque sorte à la mort en le privant de sa liberté. C'est dans le même sens que s'exprime Abravanel dans son Commentaire sur le Deutéronome (XXIV, 7) : והטעם במצוה הזאת ידוע כי הגונב נפש הרי הוא כאלו הרגו כיון שהוציאו מרשותו ובחירתו. Selon Ibn-Caspi, l'auteur veut dire que le ravisseur pourra être amené à tuer sa victime pour cacher son crime.

(7) Voy. Exode, chap. XXII, *v.* 1. Le vol avec effraction est puni de mort, dans ce sens que le voleur est mis hors la loi et qu'il est permis

Les trois derniers, je veux dire le fils désobéissant et rebelle, celui qui dérobe une personne et la vend, et celui qui vole avec effraction, finiront certainement par devenir assassins. Tu ne trouveras la peine capitale dans aucun autre cas en dehors de ces crimes graves. On ne punit pas de mort tous les incestes, mais seulement ceux qu'il est plus facile de commettre, ou qui sont les plus honteux, ou vers lesquels on est plus fortement entraîné; ceux qui ne se trouvent pas dans ces conditions ne sont punis que du *retranchement*. De même, on ne punit pas de mort toutes les espèces d'idolâtrie, mais seulement les actes principaux de ce culte, comme par exemple d'adorer les idoles, de prophétiser en leur nom, de faire passer (les enfants) par le feu, de pratiquer l'évocation, la magie ou la sorcellerie.

Il est clair aussi que, puisqu'on ne saurait se passer des peines, il est indispensable aussi d'établir des juges, répandus dans toutes les villes. Il faut aussi la déposition des témoins. Enfin, il faut un souverain qui soit craint et respecté, qui puisse exercer toutes sortes de répressions, fortifier l'autorité des juges et être (à son tour) fortifié par eux [1].

Après avoir exposé les motifs de tous les commandements que nous avons énumérés dans le livre *Schophetim* (des Juges), nous devons, conformément au but de ce traité, appeler l'attention sur quelques dispositions qui y sont mentionnées, et notamment sur celles qui se rattachent au *docteur rebelle* [2]. Je dis donc : Comme Dieu savait que les dispositions de la loi, en tout temps

de le tuer quand il est pris en flagrant délit, parce qu'on peut supposer qu'il a lui-même l'intention de commettre un assassinat. Voy. Mischna, IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. VIII, § 6 : הבא במחתרת נידון על שם סופו.

(1) Tous les mss. ar. portent ויישר מנהם, et il me paraît évident que le verbe ויישר est un verbe neutre ou passif : *être fort* ou *être fortifié*. La version d'Ibn-Tibbon a ויסמך אותם, et celle d'Al-'Harîzi : ויעזור אותם; d'après ces versions il faudrait traduire : *et (qui puisse) les protéger*.

(2) Voir page précédente, note 2.

et partout [1], auraient besoin, selon la diversité des lieux, des événements et des circonstances [2], tantôt d'être élargies, tantôt d'être restreintes, on a défendu d'y rien ajouter et d'en rien retrancher, et on a dit : *Tu n'y ajouteras rien et tu n'en retrancheras rien* (Deutér., XIII, 1); car cela pouvait conduire à corrompre les prescriptions de la loi et à faire croire qu'elle ne venait pas de Dieu. Néanmoins Dieu permit aux savants de chaque siècle, je veux dire au *grand Tribunal*, de prendre des soins pour affermir ces dispositions légales au moyen de règlements nouveaux qui devaient en prévenir l'altération [3], et de perpétuer ces soins préservatifs, comme disent les docteurs : « Faites une haie autour de la Loi [4]. » De même, il leur fut accordé, dans telle circonstance ou en considération de tel événement, de suspendre certaines pratiques prescrites par la loi, ou de permettre certaines choses qu'elle avait défendues [5]; toutefois une

(1) Ibn-Tibbon a omis dans sa version le mot ומכאן; la version d'Al-'Harizi porte : בכל זמן ובכל מקום. Dans l'un des mss. arabes, on lit : פי כל זמאן ומאן.

(2) Les mots קראין אחואל signifient *réunion de circonstances*. Cf. t. II, p. 296, note 3. La traduction d'Ibn-Tibbon, לפי הנראה מן הענינים, est inexacte.

(3) Littéralement : *au moyen de choses nouvellement imaginées par eux dans le but de fermer* (ou *de réparer*) *une fissure*. Ibn-Tibbon traduit : בענינים שיחדשום לשמור התורה; on voit qu'il lisait אלשריעה au lieu de אלצדיעה. Mais cette dernière leçon est confirmée par Ibn-Falaquéra, qui, en blâmant la traduction d'Ibn-Tibbon, rend les mots עלי נחו סד אלצדיעה par על צד סתימת השבר, et il ajoute que cette locution arabe a le même sens que les expressions hébraïques חִזּוּק הַבֶּדֶק et גדירת הפרץ. Voir Append. du *Moré ha-Moré*, p. 158. Cf. ci-dessus, p. 276, note 2.

(4) Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Abôth*, chap. I, § 1.

(5) Ibn-Tibbon traduit ולהתיר קצת הנזהר; au lieu de מחט׳וראתהא, il paraît avoir lu מחד׳וראתהא, leçon qu'a en effet un des mss. de la Bibliothèque imp. (suppl. n° 63). La leçon que nous avons adoptée est celle de presque tous les mss., sauf que quelques-uns ont צ׳ (avec point) au lieu de ט׳, faute d'orthographe très-commune. La traduction d'Al-'Harizi, שיתיר קצת האיסורין, est d'accord avec notre leçon. Cf. ci-dessus, p. 271, note 1.

telle suspension ne devait pas se perpétuer, comme nous l'avons exposé dans l'Introduction au *Commentaire* sur la *Mischnâ*, au sujet de la *décision temporaire* (1). Par ce procédé, l'unité de la loi était sauvegardée, et en même temps on pouvait toujours prendre pour règles de conduite les circonstances du moment (2). Mais, s'il avait été permis à chacun des savants de se livrer à ces considérations partielles (3), les hommes auraient été en butte à de nombreuses divisions et à des schismes. C'est pourquoi Dieu a défendu à tous les savants en dehors du *grand Tribunal* seul d'entreprendre une telle chose, et il a ordonné de mettre à mort quiconque ferait opposition à ce tribunal; car, si chaque penseur avait pu se révolter contre lui, le but qu'on avait en vue aurait été manqué et l'avantage (de ces dispositions) aurait été détruit.

Il faut savoir encore que, pour la transgression des défenses de la Loi, on peut établir quatre catégories : 1° celle à laquelle on est forcé, 2° celle qui est commise par inadvertance, 3° celle

(1) Voy. le texte arabe de cette Introduction dans la *Porta Mosis* de Pococke (édition de 1655), p. 27-28. Maïmonide, après avoir parlé de la faculté qu'a le vrai prophète d'abolir momentanément certaines dispositions de la loi, ajoute : לכן בשרט אן לא יאכר דלך אלאמר ויקול אן אללה אמר בהדא אן יפעל כדא אלי גאבר אלדהר ואנמא יאמר בה בחסב חאלה מא פי וקת דון וקת ... שבה מא יפעל בית דין פי הוראת שעה « à la condition toutefois qu'il ne prétende pas donner un précepte perpétuel et qu'il ne dise pas que Dieu a ordonné d'agir ainsi à tout jamais; au contraire, (il doit déclarer) qu'il ne donne cette prescription qu'en vue d'une certaine circonstance momentanée.... comme fait le tribunal dans la *décision temporaire.* » — Ibn-Tibbon, trompé sans doute par une faute d'orthographe qu'avait son ms., a confondu ici le mot arabe צדר, *Introduction*, avec le mot hébreu סדר, et a traduit : בסדר פירוש המשנה, Al-'Harizi a plus exactement : כפתיחת.

(2) Littéralement : *la loi restait une, et on se conduisait toujours et en toute circonstance conformément à celle-ci.*

(3) C'est-à-dire, si chaque savant avait été autorisé à modifier les dispositions de la loi, selon les circonstances du moment.

qui est commise par préméditation, 4° celle qui est commise avec effronterie [1].

Quant à celui qui est *forcé* (de pécher), on dit expressément qu'il ne sera pas puni et qu'il n'est chargé d'aucune faute. Dieu a dit : *et à la jeune fille tu ne feras rien, la jeune fille n'a point commis de péché digne de mort* (Deutér., XXII, 26).

Celui qui pèche *par inadvertance* est fautif, car s'il avait eu bien soin de rester tranquille et de s'observer, il ne lui serait pas arrivé de faillir. Cependant il ne peut nullement être puni, quoiqu'il ait besoin d'une expiation, qui consiste à offrir un sacrifice. Et ici, la loi a fait une différence entre l'homme privé, le roi, le grand prêtre et le docteur de la loi [2]. Nous apprenons par là que celui qui agit, ou qui rend une décision doctrinale, selon sa doctrine personnelle, — à moins que ce ne soit le grand tribunal ou le grand prêtre, — est de la catégorie de ceux qui pèchent avec préméditation et n'est pas compté parmi ceux qui pèchent par inadvertance [3]; c'est pourquoi le docteur rebelle est mis à mort,

(1) Littéralement : *avec une main haute*, c'est-à-dire publiquement, de manière à défier les regards. Voy. Nombres, chap. XV, *v.* 30.

(2) Celui qui, par erreur ou inadvertance, commet un péché dont la préméditation lui ferait encourir la peine du *retranchement*, doit offrir un sacrifice en expiation. Dans ce cas, l'homme du peuple doit offrir une jeune brebis ou une jeune chèvre (Lévitique, IV, 27-28); le prince ou le roi, un bouc (*ibid.*, *v.* 22); le grand prêtre, un jeune taureau (*v.* 3). Par מפת, l'auteur entend le docteur de la loi autorisé à donner des consultations légales et dont les décisions ont de l'autorité. Comme celui-ci n'est dans aucune des catégories pour lesquelles on prescrit le sacrifice d'expiation, il s'ensuit qu'il est toujours considéré comme agissant avec préméditation et puni avec rigueur, comme, par exemple, le docteur rebelle.

(3) C'est-à-dire : il résulte du silence que le Pentateuque garde sur le docteur de la Loi, là où il est question du sacrifice d'expiation, que celui qui agit ou rend une décision selon sa propre doctrine erronée ne saurait être considéré comme péchant par inadvertance; au contraire, son péché est toujours considéré comme volontaire et prémédité, et ne saurait être expié par un sacrifice. Cf. *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité

bien qu'il ait agi ou rendu des décisions selon sa doctrine personnelle (1). Aux seuls membres du grand tribunal il appartient de décider selon leur doctrine personnelle (2); donc, s'ils se sont trompés, ils sont considérés comme ayant péché par inadvertance, ainsi qu'il est dit : *si toute la communauté d'Israël pèche par inadvertance* (Lévit., IV, 13). C'est à cause de ce principe que les docteurs ont dit : « Une doctrine erronée compte comme péché prémédité (3) », ce qui veut dire que celui dont la science est bornée et qui pourtant agit ou donne des décisions selon cette science bornée est considéré comme péchant avec préméditation. En effet, il n'en est pas de celui qui mange un morceau de graisse des rognons, croyant que c'est la graisse de la queue du bélier (4), comme de celui qui mange, en connaissance de cause, de la graisse des rognons, mais ignorant que cette graisse est défen-

Mamrim, chap. IV, § 1 : זה שחלק על בית דין הגדול בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת ... הואיל ונשא ונתן עליהן בדבר ועשה או שהורה לעשות הרי זה חייב. — Le mot اجتهاد, que nous traduisons ici par *doctrine personnelle*, est ainsi expliqué dans le livre *Ta'rifât* : « ce mot, dans le langage ordinaire, signifie faire tous les efforts dont on est capable; comme terme technique, il veut dire, en parlant d'un *fakîh* (jurisconsulte, casuiste), mettre en usage toute sa capacité pour se faire une opinion personnelle relativement à un problème légal. » Voy. les Extraits du *Ta'rifât* par Silvestre de Sacy dans les *Notices et Extraits des Mss.*, t. X, p. 24.

(1) C'est-à-dire, quoique son erreur ait été sincère et qu'il ne se soit trompé que par suite de ses études imparfaites.

(2) C'est-à-dire, leur erreur même fait loi; ceux qui ont agi d'après la décision erronée du grand tribunal, ou Synhédrin, ne sont pas responsables, et le tribunal offre, pour son erreur, un sacrifice d'expiation. Selon la tradition, le passage du Lévitique qui va être cité, ainsi qu'un passage du livre des Nombres, XV, 24, s'applique au tribunal, désigné par le mot העדה ou הקהל, *la communauté*. Sur les différents cas et leurs conséquences, voy. Mischnâ, traité *Horayoth*, chap. I; *Mischné Torâ*, liv. IX, traité *Schgaghoth* (des erreurs ou inadvertances), chap. XII et suiv.

(3) Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Abôth*, chap. IV, § 13.

(4) Voy. ci-dessus, p. 321, note 4.

due; car celui-ci, quoiqu'on se contente pour lui d'un sacrifice (d'expiation), commet presque un péché volontaire. Cependant, il n'en est ainsi que lorsqu'il se borne à commettre lui seul le péché [1]; mais celui qui donne des décisions (erronées), provenant de son ignorance [2], doit indubitablement être considéré comme péchant avec préméditation, car le texte (de la loi) n'excuse la décision erronée que chez le grand tribunal seul.

Celui qui pèche *avec préméditation* subira le châtiment prescrit, soit la peine capitale, soit les coups de verge (légaux) [3], soit les coups pour rébellion [4], quand il s'agit de transgressions non punissables des coups légaux, soit enfin une peine pécuniaire. Si, pour certaines transgressions, on a assimilé la préméditation à l'inadvertance, c'est parce qu'elles se commettent fréquemment et avec facilité, consistant seulement en paroles, et non en actes, comme, par exemple, le serment du témoignage [5], et le serment

(1) C'est-à-dire : on se contente pour lui du simple sacrifice d'expiation, lorsqu'il se borne à pratiquer personnellement sa doctrine erronée.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont לפי השתכלותו; mais, selon les mss., il faut lire השתדלותו; ce traducteur paraît avoir lu dans le texte arabe ג̇הדה, au lieu de ג̇הלה. Al-'Harizi traduit plus exactement : כפי סכלותו.

(3) Voy. ci-dessus, p. 319, note 1, et p. 321, note 1.

(4) Voy. *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité *Synhédrin*, chap. xvi, § 3, et chap. xviii, § 5. Cette peine, qui n'est pas écrite dans la Loi, peut, selon les rabbins, être infligée même pour des infractions à la loi traditionnelle.

(5) C'est-à-dire, le serment que prêtent des hommes appelés en témoignage pour affirmer qu'ils ne savent rien. Voy. Lévitique, chap. v, v. 1, et Mischnâ, IV[e] partie, traité *Schebou'ôth*, chap. iv, §§ 2 et 3; Talmud de Babylone, même traité, fol. 31 *b*. Si le serment prêté est faux, les coupables doivent toujours offrir un sacrifice d'expiation, n'importe qu'ils aient agi avec préméditation ou par inadvertance, et ici l'inadvertance consisterait, selon le Talmud, en ce que les témoins n'auraient pas su que la loi leur imposait un sacrifice d'expiation pour ce faux serment.

du dépôt (1). Il en est de même du commerce avec une esclave fiancée (2), (péché) considéré comme plus léger, parce qu'il arrive fréquemment, vu qu'elle (l'esclave) se laisse aller (3), n'étant ni complétement esclave, ni complétement libre, ni complétement en pouvoir de mari, comme le dit la traditiou en expliquant ce commandement (4).

Le pécheur *effronté* est celui qui, non-seulement agit avec préméditation, mais qui est assez impudent et audacieux pour transgresser la loi en public. Celui-ci ne pèche pas par simple passion, ni parce que ses mœurs perverses lui font chercher des jouissances que la loi a défendues, mais pour résister à la loi et se mettre en révolte contre elle. C'est pourquoi il est dit de lui : *il blasphème l'Éternel* (Nombres, XV, 30), et il mérite indubitablement la mort. Celui qui agit de la sorte ne le fait que parce qu'il s'est formé une opinion à lui, par suite de laquelle il résiste à la loi. C'est pourquoi l'explication traditionnelle dit que l'Écriture veut parler ici de l'idolâtrie (5), système qui sape la loi par la base; car jamais personne ne rendra un culte à un astre sans le croire éternel, comme nous l'avons exposé plusieurs fois dans nos ouvrages. Il en est de même, selon moi, de toute trans-

(1) C'est-à-dire, si quelqu'un affirme avec serment qu'il n'a pas reçu un dépôt qui lui a été confié. Voy. Lévitique, chap. v, *v.* 21 et 22; Mischnâ, *l. c.*, chap. v, § 1. L'inadvertance est expliquée de la même manière que dans le cas précédent.

(2) Voy. Lévitique, chap. xix, *v.* 20 et 21. Ce péché doit être également expié par un sacrifice, n'importe qu'il ait été commis avec préméditation, ou par inadvertance. Voy. Mischnâ, V^e^ partie, traité *Keritôth*, chap. ii, § 2 : אלו מביאין על הזדון כשוגג הבא על השפחה וגו'. Cf. Talmud, même traité, fol. 9 *a*. Sur le sens que Maïmonide donne au mot הרופה, voy. le t. I, chap. xxxix, p. 143.

(3) Sur le sens du verbe تسيّب, voy. ci-dessus, p. 261, note 1.

(4) Voy. Mischnâ, *l. c.*, § 5, et Talmud, *l. c.*, fol. 11 *a*, où il est dit qu'il s'agit ici d'une esclave païenne destinée en mariage à un esclave hébreu.

(5) Voy. Talmud de Babylone, traité *Keritôth*, fol. 7 *b*: ר' א' בן עזריה אומר כעובד ע"ז הכתוב מדבר.

gression par laquelle on manifeste l'intention de renverser la loi et de se mettre en révolte contre elle. Selon ma manière de voir, si un individu israélite mangeait de la viande cuite dans du lait, ou se revêtait de tissus de matières hétérogènes [1], ou se rasait les coins de la chevelure [2], avec l'intention de témoigner de son mépris pour ces défenses et de montrer qu'il ne croit pas à la vérité de cette législation, il se rendrait coupable de *blasphème envers l'Éternel* et mériterait la mort, non comme châtiment (de son péché), mais pour son infidélité; de même que les habitants d'une ville séduite (à l'idolâtrie) sont mis à mort pour leur infidélité, et non pour châtiment de leur crime, ce qui est la raison pourquoi leurs biens sont livrés aux flammes et ne passent pas à leurs héritiers, comme ceux des autres condamnés à mort [3]. J'en dirai autant de toute communauté d'Israélites qui d'un commun accord [4] transgressent n'importe quel commandement et qui agissent effrontément. Ils méritent tous la mort, comme tu peux l'apprendre par l'histoire des fils de Ruben et des fils de Gad, au sujet desquels il est dit : *Et toute l'assemblée décida de monter en bataille contre eux* [5]. Dans l'avertisse-

(1) Voir ci-dessus, chap. XXVI, p. 204, note 1.

(2) Voy. le tome II, p. 352, note 3.

(3) Généralement, les biens des condamnés à mort passent à leurs héritiers, et par conséquent aussi à ceux des *individus* condamnés pour idolâtrie; la population séduite subit donc un châtiment plus grave que ceux qui se sont individuellement rendus coupables d'idolâtrie. Voy. Deutéronome, chap. XIII, *v.* 13-18; Mischnâ, IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. X, § 4; *Mischné Torâ*, liv. I, traité de l'Idolâtrie, ch. IV, §§ 2 et 5.

(4) Les mss. ont généralement תמאלוא; il faut lire תמאלאוא ou תמאלווא (تَمَالَوُوا), VIe forme de مَلَأَ, qui signifie *Invicem juverunt, concordarunt ac unanimes fuerunt.* De même un peu plus loin, il faut lire תמאלוהם, au lieu de la forme תמאילהם qu'ont la plupart des mss.

(5) Voy. Josué, chap. XXII, *v.* 12. L'auteur a fait ici une erreur de mémoire; dans le passage de Josué auquel il fait allusion, on lit : ויקהלו כל עדת בני ישראל שלה לעלות עליהם לצבא, *et toute l'assemblée des enfants d'Israël se réunit à Silo pour monter en bataille contre eux.*

ment qui leur fut donné, on leur exposa qu'ayant commis ce péché d'un commun accord, ils s'étaient rendus coupables d'infidélité et s'étaient montrés rebelles à la religion tout entière, et on leur disait... *vous détournant aujourd'hui de l'Éternel etc.* (Josué, XXII, 16), à quoi ils répondirent de leur côté : *Dieu, l'Éternel sait... si c'est par rébellion etc.* (*ibid.*, *v.* 22). — Il faut te bien pénétrer aussi de ces principes concernant les peines criminelles.

En outre, le livre *Schophetim* (des Juges) renferme aussi le commandement de détruire la race d'Amalek (1). En effet, de même qu'on punit l'individu, de même on doit punir une tribu ou une nation entière, afin que toutes les tribus soient intimidées et ne s'aident pas mutuellement à faire le mal, et afin qu'elles se disent : On pourrait agir envers nous comme on a agi envers telle tribu (2). De cette manière, s'il grandissait au milieu d'elle un homme méchant et destructeur, ayant l'âme assez dépravée pour ne pas s'inquiéter du mal qu'il fait et pour ne point y réfléchir, il ne trouverait personne pour l'aider à exécuter les mauvais desseins qu'il désire accomplir. Amalek donc s'étant empressé de tirer le glaive, il fut ordonné de l'exterminer par le glaive; mais Amon et Moab, qui avaient agi avec bassesse et qui avaient employé la ruse pour nuire, ne subirent d'autre châtiment que d'être exclus des mariages israélites, et de voir leur amitié repoussée avec mépris. Toutes ces dispositions montrent que Dieu a proportionné les peines, afin qu'elles ne fussent ni trop fortes ni trop faibles, mais comme Dieu l'a dit expressément : *selon l'étendue de son crime* (Deutér., XXV, 2).

Ce livre (*Schophetim*) renferme encore le commandement de préparer un lieu écarté (en dehors du camp) et un pieu (3) ; car

(1) Voy. Deutéronome, chap. XXV, *v.* 19, et *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité des *Rois et des Guerres*, chap. I, §§ 1 et 2.

(2) Littéralement : *envers les fils d'un tel* ; on sait que c'est là la manière dont les Arabes désignent les tribus.

(3) Voy. Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 13 et 14, et *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. VI, §§ 14 et 15.

une des choses que la loi a pour but, comme je te l'ai fait savoir [1], c'est la propreté et l'éloignement des souillures et des malpropretés, afin que les hommes ne soient pas comme les bêtes. Par ce commandement [2], on a voulu aussi fortifier dans les guerriers, en leur prescrivant ces actes, la confiance que la majesté divine réside au milieu d'eux, comme on l'expose en motivant ce commandement : *Car l'Éternel ton Dieu marche au milieu de ton camp* (*ibid.*, XXIII, 15). Cela amène encore cette autre idée : *Afin qu'il ne voie en toi aucune chose honteuse et ne se détourne de toi* (*ibid.*), ce qui est un avertissement de ne pas se livrer à la débauche, qui, comme on sait, règne dans un camp de guerre, quand les soldats restent trop longtemps absents de leurs maisons. Dieu donc, pour nous préserver de cette conduite, nous a prescrit des actes qui doivent nous rappeler que la majesté divine réside parmi nous, et il a dit : *Que ton camp soit saint, afin qu'il ne voie en toi aucune chose honteuse.* Même celui qui a été seulement souillé par un accident nocturne doit sortir du camp, où il ne peut rentrer qu'après le coucher du soleil [3], afin que chacun soit bien pénétré de cette pensée que le camp est comme un sanctuaire de l'Éternel et qu'il n'a pas pour mission, comme les armées des païens, de détruire, de ravager, de faire du mal aux autres et de prendre leurs biens ; car nous, au contraire, nous avons pour but de préparer les hommes au culte de Dieu et d'introduire l'ordre parmi eux. Je t'ai déjà fait savoir que je n'indique les motifs des commandements que selon le sens littéral du texte [4].

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXXIII, p. 264.

(2) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont ובזאת הכונה; il faut lire ובזאת המצוה, comme l'ont les mss. de cette version.

(3) Voy. Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 11 et 12 ; Lévitique, chap. XV, *v.* 16. Les termes hébreux dont se sert ici l'auteur sont tirés d'autres passages (Lévit., XIV, 8 ; Nombres, XIX, 7) qui ne se rapportent pas à ce sujet.

(4) L'auteur veut dire sans doute qu'il ne s'occupe ici que de l'explication rationnelle des textes bibliques, sans avoir égard aux distinctions

Enfin, ce même livre (*Schophetim*) renferme encore la loi relative à la *belle femme captive* (1). Les docteurs disent, comme tu sais : « La loi n'a parlé ici qu'à l'égard de la passion (2). » Cependant, je dois faire observer que ce commandement renferme aussi de nobles leçons de morale que les hommes vertueux doivent prendre pour règles de conduite. Ainsi, quoique sous l'empire d'une passion indomptable, il (le guerrier) doit être seul avec cette femme dans un lieu retiré, comme il est dit : *dans l'intérieur de ta maison* (Deutér., XXI, 12), et il ne doit pas la violenter pendant la guerre (3), comme les docteurs l'ont exposé. Ensuite, il ne lui est pas permis d'avoir commerce avec elle une seconde fois, jusqu'à ce que son affliction soit calmée et son chagrin adouci, et il ne doit pas l'empêcher de se livrer à la tristesse, de négliger sa toilette et de pleurer, comme il est écrit : *elle pleurera son père et sa mère* (*ibid.*, v. 13). En effet, ceux qui sont accablés de tristesse éprouvent un soulagement en pleurant et en excitant leur douleur, jusqu'à ce que leurs forces physiques soient trop émoussées pour supporter cette secousse de l'âme, de même que ceux qui sont transportés de joie se calment par toutes sortes d'amusements. C'est pourquoi la Loi, pleine de bienveillance pour elle, lui laisse à cet égard une pleine

établies par la loi traditionnelle, au sujet des impuretés légales, entre les trois enceintes appelées : camp des Israélites (מחנה ישראל), camp des lévites (מחנה לויה), et camp de la majesté divine (מחנה שכינה). Voy. le *Siphri* au passage du Deutéronome, chap. XXIII, v. 11 ; Talmud de Babylone, traité *Pesa'hîm*, fol. 68 *a* ; *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Biath ha-Mikdasch* (de l'entrée dans le sanctuaire), chap. III, § 8. Cf. Commentaire sur la Mischnâ, VIe partie, traité *Kelîm*, chap. I, § 8.

(1) Deutéronome, chap. XXI, v. 10-14.

(2) C'est-à-dire : La loi n'a voulu que mettre un frein aux passions indomptables des soldats, en imposant à ceux-ci certaines règles de conduite à l'égard de la captive. Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschîn*, fol. 21 *b*.

(3) Les mots hébreux ולא ילחצנה במלחמה sont tirés du Talmud, *l. c.*, fol. 22 *a*. Cf. *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité des *Rois et des Guerres*, chap. VIII, §§ 2-9.

liberté (1), jusqu'à ce qu'elle soit fatiguée de pleurer et de se livrer à la tristesse. Tu sais qu'il peut avoir commerce avec elle une première fois, pendant qu'elle est encore païenne (2). De même, pendant trente jours, elle peut professer publiquement sa religion, et même se livrer à l'idolâtrie, sans que pendant tout ce temps (3) on puisse lui chercher querelle au sujet de sa croyance. Après cela, s'il ne parvient point à la convertir aux préceptes de la Loi, il ne lui est pas permis de la vendre, ni de s'en servir comme esclave. La loi a donc respecté cette femme devenue inviolable par suite de la cohabitation, et, bien que l'acte fût en quelque sorte un péché (4), — car elle était alors païenne, — on dit pourtant : *Tu ne l'asserviras point parce que*

(1) C'est-à-dire, elle la laisse entièrement libre de se livrer à toutes les démonstrations de sa tristesse.

(2) Cf. *Mischné Torâ, l. c.*, §§ 2 et 5.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte עד הזמן ההוא; celle d'Al-'Harizi a plus exactement : כל הזמן ההוא.

(4) Mot à mot : *La loi a donc respecté l'inviolabilité de la mise à nu par la cohabitation, quoique celle-ci eût lieu par un certain péché.* La plupart des mss. ont דעת avec ד; d'après cela, il faudrait traduire : *la Loi a donc* PROCLAMÉ *l'inviolabilité etc.* Nous avons écrit רעת avec ר, leçon qu'ont quelques-uns de nos mss. et qui a été adoptée par les deux traducteurs hébreux (שמרה התורה); nous prenons ici le verbe רעת (رَعَتْ) dans le sens de la IIIe forme (راعت). Les mots חרמה̈ כשפה̈ présentent quelque obscurité; dans un ms. on lit חרמת כשפה̈; dans un autre חרמה̈ כשפת. Ces mots ont visiblement embarrassé les deux traducteurs hébreux, qui n'en ont su donner une traduction précise. Ibn-Tibbon rend חרמה̈ כשפה̈ אלגמאע par קרבת המשגל, et Al-'Harizi par ענין גלוי הבעילה. Dans l'un des mss. d'Oxford (Hunt. 162), on lit : כשף אלנכאח, au lieu de כשפה̈ אלגמאע; en effet, le nom d'action كَشْف est plus usité que كَشْفة. Le sens est : la Loi a ordonné au guerrier de respecter la femme captive dont il a abusé, bien que les relations qu'il a eues avec elle fussent un péché, le commerce avec une païenne étant interdit par la loi.

tu l'auras humiliée (*ibid.*, *v.* 14). Tu vois quelle noble morale est contenue dans ce commandement [1]. Et maintenant les motifs de tous les commandements de ce livre sont suffisamment éclaircis.

CHAPITRE XLII.

Les commandements que renferme la septième classe, relatifs aux droits de propriété, sont ceux que nous avons énumérés dans certaines parties du livre *Mischpâtim* (des droits) et du livre *Kinyân* (de l'acquisition). Ils ont tous un motif manifeste; car ils renferment des dispositions d'équité pour les transactions qui ont nécessairement lieu entre les hommes, et (ils leur recommandent) de se prêter mutuellement un secours profitable aux deux parties [2], de manière que l'un des deux intéressés ne veuille pas avoir la plus large part dans le tout et être seul avantagé sous tous les rapports.

Avant tout, il faut s'abstenir de toute fraude dans les achats et ventes et se contenter des profits habituels, d'une légitimité reconnue [3]. On a établi des conditions pour la validité de la

(1) Ibn-Tibbon a באלה המצות, au pluriel; Al-'Harizi a, conformément au texte arabe, בזאת המצוה.

(2) Littéralement: *et que l'on ne s'écarte pas du secours mutuel utile aux deux parties.* La version d'Ibn-Tibbon s'écarte un peu du sens littéral; elle porte : ושיעזרו העוסקים זה את זה להועיל כל אחד את חבירו. Al-'Harizi traduit plus exactement : ושלא יהיו נוטים בו מן העזר והסיוע לשני בעלי העסק.

(3) Voy. Lévitique, chap. xxv, *v.* 14-17, et Talmud de Babylone, traité *Baba Meci'a*, fol. 51 *a*. Si la fraude au détriment de l'acquéreur ou du vendeur dépasse le sixième de la valeur totale de l'objet, la transaction est déclarée nulle par la loi traditionnelle. Voy. Talmud, *l. c.*, et *Mischné Torâ*, liv. XII, traité *Mekhirâ* (des ventes), chap. xii, §§ 2 et suiv., et chap. xiv, § 1.

transaction, et on a défendu la fraude, dût-elle ne consister qu'en paroles (1), comme cela est connu.

Vient ensuite la loi relative aux *quatre gardiens* (2), qui est d'une équité et d'une justice manifestes. En effet, celui qui garde un dépôt à titre gratuit, n'ayant absolument aucun intérêt dans cette affaire et agissant par pure complaisance, n'est responsable de rien, et tout dommage qui survient doit être supporté par le propriétaire (3). L'emprunteur, qui a lui seul tout le profit, tandis que le propriétaire lui fait une complaisance, est responsable de tout et doit supporter tous les dommages qui surviennent (4). Si quelqu'un se charge d'un dépôt moyennant salaire ou prend une chose à location, tous deux, je veux dire le dépositaire et le propriétaire, y ont un intérêt commun, et par conséquent les dommages doivent être partagés entre eux deux ; ceux qui proviennent du peu de soin dans la surveillance doivent être supportés par le dépositaire, comme, par exemple, si l'objet a été volé ou perdu, car le vol et la perte montrent qu'il a négligé d'y apporter un grand soin et une extrême prévoyance (5) ; mais les dommages qu'il est impossible d'empêcher, — comme, par

(1) Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Baba Meci'a*, chap. IV, § 10; *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. XIV, §§ 12 et suiv. Sur les conditions dont l'auteur parle ici, voy. en général tout le traité *Mekhirâ* (des Ventes).

(2) C'est-à-dire, aux quatre espèces de dépositaires, qui sont : celui qui garde un dépôt gratuitement, celui qui emprunte un objet quelconque, celui qui se charge d'un dépôt moyennant salaire, et celui qui prend un objet à location. Voy. Exode, chap. XXII, v. 6-14, et Mischnâ, *l. c.*, chap. VII, § 8, et traité *Schebouoth*, chap. VIII, § 1.

(3) Littéralement : .... *est dans la bourse du maître du bien;* c'est-à-dire, le dommage ne frappe que le propriétaire.

(4) Littéralement : *et tous les dommages sont dans la bourse de l'emprunteur.* Au lieu de אלשואל, quelques mss. ont אלשומר, *du dépositaire.* De même, les deux versions hébraïques ont השומר.

(5) La version d'Ibn-Tibbon s'écarte un peu du texte arabe ; elle porte : כי הגניבה והאבידה באה מפני שלא שמר שמירה מעולה. La version d'Al-'Harizi, qui est ici corrompue dans le ms., portait probablement : כי בגנבה ואבידה התרשלות לרוב השמירה וההשתדלות הנוסף.

exemple, si l'animal (prêté) a été estropié, ou enlevé, ou s'il est mort, cas de force majeure, — doivent être supportés par le propriétaire.

On insiste ensuite sur la bienveillance due au mercenaire, à cause de sa pauvreté, et on prescrit de lui payer promptement son salaire et de ne le frustrer en rien de ce qui lui est dû, c'est-à-dire de le récompenser selon la valeur de son travail [1]. La bienveillance à son égard va si loin qu'on ne doit pas l'empêcher, ni lui, ni même la bête (qui travaille), de manger des aliments qui sont l'objet de leur travail, ainsi que le veulent les dispositions (traditionnelles) relatives à cette loi [2].

Les lois sur la propriété embrassent aussi les héritages. La bonne morale veut que l'homme ne refuse pas de faire le bien à celui qui en est digne. Il ne doit donc pas, au moment où il va mourir, être jaloux de son héritier (naturel), et il ne doit pas prodiguer sa fortune, mais la laisser à celui d'entre les hommes qui y a le plus de droits, c'est-à-dire au plus proche parent : *à son parent qui lui sera le plus proche de sa famille* (Nombres, XXVII, 11). On a dit expressément, comme on sait, que c'est d'abord l'enfant [3], puis le frère, ensuite l'oncle (*ibid.*, *v.* 8-10). Il doit avantager l'aîné de ses fils, premier objet de son amour, et ne doit pas se laisser guider par sa passion : *il ne pourra pas*

(1) Voy. Lévitique, chap. XIX, *v.* 13; Deutéronome, chap. XXIV, *v.* 14-15.

(2) L'auteur veut parler de la loi du Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 25, qui permet à celui qui entre dans une vigne de manger des raisins à son appétit; selon la tradition, il s'agit ici du mercenaire employé aux travaux de la vigne. Voy. Talmud de Babylone, traité *Baba Meṣi'a*, fol. 87 *b* : בפועל הכת.ב מרבר, et cf. la version chaldaïque d'Onkelos, qui rend les mots כי תבא, *lorsque tu entreras*, par ארי התגר, *lorsque tu travailleras comme mercenaire*. Par les mots *ni même la bête*, l'auteur fait allusion au passage du Deutéronome, chap. XXV, *v.* 4, qui défend de museler le bœuf pendant qu'il foule le blé.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : שהבן קודם ואח"כ הבת; tous les mss. du texte arabe ont seulement אלולד, mot qui embrasse le fils et la fille.

donner le droit de premier-né au fils de la femme aimée (Deutér., XXI, 16). La loi équitable a voulu conserver et fortifier en nous cette vertu, je veux dire celle d'avoir égard aux parents et de les protéger. Tu connais cette parole du prophète : *Le cruel afflige son parent* (Prov., XI, 17); la Loi, en parlant des aumônes, dit : *A ton frère, à tes pauvres, etc.* (Deutér., XV, 11), et les docteurs louent beaucoup la vertu de l'homme « qui s'attache ses parents et qui épouse la fille de sa sœur [1]. »

La loi nous a enseigné qu'il faut aller jusqu'au dernier point dans la pratique de cette vertu, c'est-à-dire que l'homme doit toujours avoir des égards pour son parent et attacher un grand prix aux liens de famille; et, lors même que son parent se serait montré hostile et méchant envers lui et aurait manifesté un caractère extrêmement vicieux, il faudrait néanmoins le traiter avec tous les égards dus à la parenté [2]. Dieu a dit : *Tu ne détesteras pas l'Iduméen, car il est ton frère* (Deutér., XXIII, 8). De même, celui dont tu as eu besoin un jour, celui dont tu as tiré profit et que tu as trouvé dans un moment de détresse, dût-il même t'avoir fait du mal ensuite, tu dois nécessairement lui tenir compte du passé. Dieu a dit : *Tu ne détesteras pas l'Égyptien, car tu as séjourné comme étranger dans son pays* (*ibid.*). Cependant, on sait combien les Égyptiens nous ont fait de mal ensuite [3]. — Tu vois combien de nobles vertus nous apprenons par ces commandements. Les deux derniers passages, il est vrai, n'appartiennent point à cette septième classe; mais, ayant parlé des égards dus aux parents dans les héritages, nous avons été amenés à dire un mot des Égyptiens et des Iduméens.

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Yebamôth*, fol. 62 *b*.

(2) Littéralement : *il faut que celui qui est d'une proche parenté soit regardé avec un œil de bienveillance*. Ibn-Tibbon traduit un peu librement : אי אפשר לו מבלתי שישא פנים לקרובו. La version d'Al-'Harizi est plus près du texte arabe; elle porte : צריך להביט אליו בעין קריבה וחמלה.

(3) Par les mots hébreux הרעו לנו מצרים, l'auteur fait allusion à un passage du Livre des Nombres, chap. XX, *v*. 15.

CHAPITRE XLIII.

Les commandements que renferme la huitième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le livre *Zemannîm* (des temps ou des époques). Tous, sauf un petit nombre, sont clairement motivés dans le texte (biblique).

Quant à l'institution du sabbat, le motif en est trop connu pour avoir besoin d'être expliqué. On sait que, d'un côté, c'est le repos; on a voulu que chaque personne pût consacrer la septième partie de sa vie au plaisir et se reposer des fatigues et des peines auxquelles personne, ni petit, ni grand, ne peut échapper. D'un autre côté, on a voulu perpétuer dans les générations une grande et très-importante doctrine, celle de la *nouveauté du monde* [1].

L'institution du jeûne du jour des expiations est également bien motivée, car il sert à établir l'idée de la pénitence [2]. C'est le jour où le prince des prophètes apporta du Sinaï les secondes tables aux Israélites et leur annonça le pardon de leurs grands péchés [3]. Ce jour devint donc à perpétuité un jour de pénitence uniquement consacré au culte. C'est pourquoi on doit s'abstenir en ce jour de toute jouissance corporelle et de toute occupation relative à des intérêts matériels, je veux parler des travaux industriels. On doit se borner (ce jour-là) aux confessions, c'est-à-dire à confesser ses péchés et à s'en repentir.

(1) Voy. le tome II, chap. XXXI, où l'auteur parle également du double motif de l'institution du sabbat.

(2) Voy. Lévitique, chap. XXIII, v. 27 et suiv.; Nombres, chap. XXIX, v. 7 et suiv.

(3) Voy. Exode, chap. XXXIV, v. 27-29. Selon la tradition, les quarante jours que Moïse passa une seconde fois sur le mont Sinaï comptent à partir du premier Eloul jusqu'au 10 Tischri, jour auquel Moïse vint annoncer aux Hébreux que le péché du veau d'or était pardonné. Voy. *Pirké R. Éliézer*, chap. XLVI.

Les *jours de fête* sont tous destinés aux réjouissances et aux réunions amusantes, qui généralement sont nécessaires à l'homme, et ont aussi l'avantage de cimenter les amitiés qui doivent s'établir entre les hommes dans les sociétés civiles. Chacun de ces jours est particulièrement motivé.

Le sujet de la *Pâque* est très-connu; si elle dure sept jours, c'est parce que la période de sept jours est une période moyenne entre le jour naturel et le mois lunaire[1]. Tu sais aussi que cette période joue un grand rôle dans les choses physiques[2]. C'est pourquoi il en est de même dans les choses religieuses; car la religion imite toujours la nature et complète en quelque sorte les choses physiques. En effet, la nature n'a ni pensée, ni réflexion, tandis que la religion est la règle et le régime émanant de Dieu, dont tout être intelligent tient son intelligence. Mais ce n'est pas là le sujet de ce chapitre; nous revenons donc aux sujets dont nous nous occupons ici.

La fête des *Semaines* est le jour de la révélation de la Loi[3]. Pour glorifier et honorer ce jour, on compte[4] les jours à partir de la première des fêtes jusque-là, comme quelqu'un qui attend l'arrivée de son meilleur ami et qui compte les jours et les heures. C'est là la raison pourquoi on *compte le 'omer*[5] à partir

(1) C'est-à-dire, les jours correspondent à une révolution apparente du soleil et la période de sept jours correspond aux phases de la lune.— Pour אליום אלטביעי, Ibn-Tibbon a mis היום השמשי. Cf. Ibn-Falaquéra, Append. du *Moré ha-Moré*, p. 158.

(2) Notamment dans les crises de certaines maladies, selon les théories des médecins arabes.

(3) La Pentecôte, appelée dans l'Ancien Testament *fête des Semaines*, est, selon la tradition, l'anniversaire de la Révélation sur le Sinaï.

(4) Au lieu du nom d'action עדّה, quelques mss. ont le verbe עדת (عُدَّتْ); de même Ibn-Tibbon : נמנו הימים, et Al-'Harizi : יספרו הימים. Mais pour que cette leçon fût admissible, il aurait fallu dire au commencement de la phrase ולתעטּים, ou ומן אגל תעטּים.

(5) C'est-à-dire, pourquoi on compte les jours à partir de l'oblation

du jour de la sortie d'Égypte jusqu'au jour de la révélation de la Loi, qui était le véritable but de cette sortie : *Et je vous ai amenés vers moi* (Exode, XIX, 4). Ce grand spectacle ne dura qu'un jour, et de même on en célèbre le souvenir chaque année pendant un jour. Mais, si l'on ne mangeait le pain azyme que pendant un jour, on ne s'en apercevrait point, et la chose qu'il a pour objet de rappeler ne deviendrait pas manifeste; car il arrive souvent qu'on prend la même espèce de nourriture pendant deux ou trois jours. Ce n'est qu'en continuant de le manger pendant une période complète que la chose qu'il a pour objet devient claire et la signification manifeste.

De même, la fête du *commencement de l'année* (1) ne dure qu'un jour; car c'est un jour où les hommes doivent faire pénitence et se réveiller de leur indolence. C'est pour cette raison qu'on sonne du *schophar* (cor) en ce jour, comme nous l'avons exposé dans le *Mischné Tôrâ* (2), c'est en quelque sorte une préparation et une ouverture pour le jour de jeûne; aussi vois-tu que c'est un usage traditionnel, très-répandu dans notre communion, d'observer les *dix jours* à partir du commencement de l'année jusqu'au jour des expiations.

La fête des *Cabanes*, consacrée à la gaîté et à la réjouissance, dure sept jours pour en faire bien connaître l'objet. La raison pourquoi on la célèbre dans cette saison (3) est expliquée dans la Loi : *Quand tu auras recueilli des champs les produits de ton travail* (Exode, XXIII, 16), c'est-à-dire au moment où, libre de

d'un *omer* de blé comme prémices. Voy. Lévitique, chap. XXIII, v. 15. Selon la tradition rabbinique, cette oblation avait lieu le lendemain de la fête de Pâque, ou le second des sept jours que dure cette fête.

(1) C'est-à-dire, la fête célébrée le premier jour du septième mois (Lévitique, chap. XXIII, v. 24; Nombres, chap. XXIX, v. 1), et dont la tradition a fait plus tard le premier jour de l'année et l'anniversaire de la création. Voir *Palestine*, p. 184.

(2) Livre I, traité *Teschoubâ*, de la pénitence, chap. III, § 4.

(3) C'est-à-dire, dans la même saison que la fête du *commencement de l'année*, ou dans l'automne.

soucis, tu te reposeras des travaux nécessaires. Aristote déjà a dit dans le neuvième livre de l'*Éthique* que c'était là, à ce qu'il paraît [1], un usage très-répandu parmi les nations dans l'antiquité. Voici comment il s'exprime : « Les sacrifices et les réunions (solennelles), chez les anciens, avaient lieu après la récolte des fruits; c'étaient en quelque sorte des sacrifices d'actions de grâce pour le repos [2]. » Telles sont ses paroles. Ensuite on peut facilement habiter la *succa* (cabane), dans cette saison, où il n'y a ni forte chaleur ni pluie incommode.

Les deux fêtes des *Cabanes* et de la *Pâque* ont chacune pour objet une croyance et une pensée morale. En fait de croyance, la Pâque a pour objet de rappeler les miracles d'Égypte et d'en perpétuer le souvenir dans toutes les générations, et la fête des Cabanes, de perpétuer à jamais le souvenir des miracles du désert. La pensée morale, c'est que l'homme, dans le bien-être, doit se rappeler les jours de détresse, afin d'en manifester à Dieu toute sa reconnaissance et d'y puiser des leçons de soumission et d'humilité. Nous devons donc manger, pendant la fête de Pâque, des pains azymes et des herbes amères, afin de nous rappeler ce qui nous est arrivé. Et de même, nous devons quitter les maisons et demeurer dans des cabanes, comme font les

(1) Le mot ענדהם, que nous traduisons par *à ce qu'il paraît*, se trouve dans tous les mss. ar., mais a été omis par les deux traducteurs hébreux. Il signifie : *selon eux*, c'est-à-dire, selon l'opinion des Grecs, et paraît correspondre au mot φαίνονται dans le passage d'Aristote cité ci-après.

(2) Ce passage est tiré à peu près textuellement, non du neuvième (comme le dit l'auteur), mais du huitième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, chap. 11; en voici le texte grec : αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὰς οἷον ἀπαρχαί· μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον τοῖς καιροῖς. — On pourrait croire que l'ordre des livres de l'*Éthique*, dans la version arabe, différait de celui de nos éditions; mais dans le commentaire d'Ibn-Roschd sur l'*Éthique*, dont nous avons la version hébraïque, l'ordre des livres est le même que dans celui du texte grec, et le passage indiqué par Maïmonide se trouve au VIIIe livre. Cf. ci-après, au commencement du chap. XLIX.

malheureux habitants des campagnes et des déserts, afin de nous rappeler que telle fut jadis notre situation, — (*afin que vos générations sachent*) *que j'ai fait demeurer les enfants d'Israël dans des cabanes* (Lévitique, XXIII, 43), — et que, par la bonté de Dieu, nous avons été tirés de là pour aller habiter de splendides maisons dans une des plus belles et des plus fertiles contrées de la terre, en vertu des promesses qu'il avait faites à nos ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob, hommes parfaits par leurs croyances et leurs vertus. En effet, c'est là aussi un des pivots de la religion, je veux dire (la croyance) que tout bienfait que Dieu nous accorde ou nous a accordé n'est dû qu'au mérite des patriarches qui ont *observé la voie de l'Éternel en pratiquant la vertu et la justice* (1).

La raison pourquoi la fête des Cabanes se termine par une seconde fête, qui est le *huitième jour de clôture*, c'est pour qu'on puisse en ce jour compléter les réjouissances auxquelles on ne saurait se livrer dans les cabanes, mais seulement dans les habitations spacieuses et dans les grands édifices.

Quant aux quatre espèces (de plantes) formant le *loulab* (2), les docteurs en ont donné une raison, à la manière des *draschôth* (3), dont la méthode est connue de tous ceux qui savent comprendre les paroles des rabbins ; ce sont chez eux comme de simples allégories poétiques, et ils ne veulent pas dire que ce

(1) La phrase hébraïque que l'auteur emploie ici est tirée de la Genèse, chap. XVIII, *v.* 19; cf. Deutéronome, chap. VII, *v.* 8, chap. IX, *v.* 5, et chap. X, *v.* 15.

(2) L'auteur emploie ici le mot *loulab* (לולב) pour désigner tout le faisceau composé de quatre plantes. Voy. Lévitique, chap. XXIII, *v.* 40; ce mot chaldéen désigne proprement : *la branche de palmier*, faisant partie des quatre plantes. Voy. *Palestine*, p. 188.

(3) Voy. le tome I, Introduction, p. 15, note 1. Dans le Midrasch, *Wayyikra rabba*, sect. 30 (fol. 171, col. 1), on donne plusieurs interprétations allégoriques des quatre plantes, et c'est à ces allégories que l'auteur fait ici allusion. Cf. Isaac Arâma, *'Akêdâ*, chap. 67 (édit. de Presbourg, in-8°, t. III, fol. 124 *b* à 126 *b*).

soit là réellement le sens du texte [1]. On a considéré les *draschôth* de deux manières différentes : les uns se sont imaginé que ce que les docteurs y ont dit est l'explication du véritable sens des textes ; les autres, méprisant ces explications, en ont fait un sujet de plaisanterie, puisqu'il est de toute évidence que ce n'est pas là le sens du texte. Les premiers [2] ont obstinément combattu pour défendre, selon leur opinion à eux, la vérité des *draschôth* [3], croyant que c'était là le vrai sens du texte (biblique), et qu'il fallait attribuer aux *draschôth* la même valeur qu'aux lois traditionnelles. Mais aucun des deux partis n'a voulu comprendre que ce n'étaient là que des allégories poétiques, dont le sens n'est point obscur pour l'homme intelligent. Cette méthode était très-répandue dans ces temps-là, et tout le monde l'employait, comme les poëtes emploient les locutions poétiques. Ainsi, par exemple, les docteurs disent : « Bar-Kappara a enseigné que là où il est dit : *tu auras un pieu avec ton armure*, אזנך (Deutér., XXIII, 14), il ne faut pas lire AZÉNEKHA (ton *armure*), mais OZNEKHA (ton *oreille*) ; et cela nous apprend que l'homme, lorsqu'il entend une chose inconvenante, doit se mettre le doigt dans l'oreille [4]. » Or, je voudrais savoir si dans l'opinion des ignorants le docteur en question croyait réellement que ce passage devait s'expliquer ainsi, que tel était l'objet de ce commandement, et que par YATHED (*pieu*), il fallait entendre le *doigt*, et par AZÉNEKHA, les *oreilles*. Je ne pense pas qu'un seul

(1) C'est-à-dire, les interprétations que les rabbins donnent dans les *draschôth* sont considérées par eux-mêmes, non pas comme le sens réel des textes bibliques, mais comme des allégories et des considérations morales et poétiques, qu'on peut rattacher à ces textes. Le suffixe dans le mot אנהא (qu'Ibn-Tibbon rend par שהם) se rapporte aux *draschôth*.

(2) Il est évident que les mots ורלך אלקסם, *illa pars*, ne peuvent se rapporter qu'à la première de ces deux opinions ; aussi Ibn-Tibbon a-t-il traduit ces mots par והחלק הראשון.

(3) Littéralement : *ont combattu et se sont obstinés pour avérer les draschôth, selon leur opinion, et les défendre*. Sur le sens du verbe כאבר, cf. le t. I, p. 352, note 2.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kethoubbôth*, fol. 15 *a*.

homme de bon sens puisse croire cela. Mais c'est là une très-belle allégorie poétique par laquelle il a voulu inculquer une noble morale, à savoir qu'il est défendu d'entendre des paroles obscènes, de même qu'il est défendu de les prononcer; et il a rattaché cela à un passage biblique, à la manière des allégories poétiques. De même, toutes les fois qu'il est dit dans les *draschôth:* « il ne faut pas lire de telle manière, mais de telle autre », on doit l'entendre dans ce sens. — Je me suis écarté de mon sujet; mais c'est là une observation utile, dont tous les théologiens et rabbins intelligents peuvent avoir besoin. Je reprends maintenant la continuation de notre sujet.

Selon moi, les quatre espèces formant le *loulab* indiquent la gaîté et la joie qu'éprouvèrent les Hébreux quand ils quittèrent le désert, qui était *un lieu impropre aux semences, où il n'y avait ni figuier, ni vigne, ni grenadier, ni de l'eau à boire* (Nombres, XX, 5), pour se rendre dans des lieux où il y avait des arbres fruitiers et des rivières. Pour en célébrer le souvenir, on prenait le fruit le plus beau et le plus odoriférant de ces lieux [1], leur feuillage [2] et leur plus belle verdure, à savoir des saules de rivière. Ces quatre espèces se distinguent par trois particularités: 1° Elles étaient dans ces temps-là très-fréquentes dans la terre d'Israël, de sorte que chacun pouvait se les procurer. 2° Elles sont d'un bel aspect, pleines de fraîcheur, et ont en partie une bonne odeur comme le cédrat et le myrte; quant aux branches de palmier et de saule, elles n'ont aucune odeur, ni mauvaise, ni bonne. 3° Elles conservent leur fraîcheur pendant une semaine, qualité que n'ont point les pêches, les grenades, les coings, les poires, etc.

(1) Le suffixe הא dans תמרהא et dans les mots suivants se rapporte au pluriel מואצֿע, pour lequel quelques mss. ont incorrectement le singulier מוצֿע. Ibn-Tibbon, ayant reproduit cette dernière leçon (אל מקום האילנות וגו׳), remplace ici le suffixe הא par le mot האדמה. Al-'Harizi traduit plus exactement : ובאו במקומות דשנות וארץ נחלי מים אשר בה אילנות רבות ולהיות זכרון לזה צוה לקחת מבחר פריהם וגו׳.

(2) C'est-à-dire, les branches de palmier et de myrte.

CHAPITRE XLIV.

Les commandements que renferme la neuvième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le livre *Ahabâ* (de l'amour de Dieu). Ils sont tous clairement motivés, et la raison en est manifeste (1); car toutes ces pratiques religieuses (qu'ils nous prescrivent) ont pour but de nous faire toujours penser à Dieu, de nous le faire aimer et craindre, de faire que nous obéissions à ses commandements en général, et que nous croyions à l'égard de Dieu ce que tout homme religieux doit nécessairement croire. Ces pratiques sont : la prière (2), la lecture du *Schema'* (3), la bénédiction du repas (4) et leurs accessoires, la bénédiction des prêtres (5), les phylactères (6), l'inscription sur les poteaux des

(1) Les mots אלעלה ٭ظاهرة ont été omis par Ibn Tibbon. Al-'Harizi traduit : וכולם ידועי דטעם גלויי העלה.

(2) Les rabbins rattachent le devoir de la prière à plusieurs passages du Pentateuque, où il est prescrit de servir ou d'adorer Dieu. Voy. Exode, chap. XXIII, *v.* 25; Deutéronome, chap. XIII, *v.* 5; Maïmonide, *Sépher Miçwoth*, préceptes affirmatifs, n° 5; *Mischné Torâ*, liv. II, traité de la Prière, chap. I, § 1.

(3) C'est-à-dire, le devoir de lire le matin et le soir le passage du Deutéronome (VI, 4 et suiv.) qui commence par les mots SCHEMA' YISRAEL, *Écoute Israël*. Voy. Mischnâ, Ire partie, traité *Berakhôth*, ch. I, § 1 : Talmud, même traité, fol. 2 *a* et suiv.; *Sépher Miçwoth*, *ibid.*, n° 10.

(4) Voy. Deutéronome, chap. VIII, *v.* 10; *Sépher Miçwoth*, *ibid.*, n° 19.

(5) Voy. Nombres, chap. VI, *v.* 23-26; *Mischné Torâ*, traité de la Prière, chap. XIV et XV.

(6) Voy. Exode, chap. XIII, *v.* 9 et 16; Deutéronome, ch. VI, *v.* 8, chap. XI, *v.* 18. Les rabbins prennent ces passages dans leur sens littéral et y voient la prescription de porter au bras gauche et au front des parchemins renfermant certains passages du Pentateuque. Ces parchemins, appelés *Tephillin* ou phylactères (Évang. de Matthieu, XXIII, 5), devaient sans doute remplacer l'usage superstitieux des amulettes. Voy. *Palestine*, p. 369 *a*, note 2.

portes [1], l'acquisition du livre de la Loi et la lecture qu'on doit y faire à certaines époques [2]. Toutes ces pratiques sont de nature à faire naître des pensées utiles; cela est clair et évident, et il serait inutile de dire un mot de plus, car je ne pourrais que me répéter.

CHAPITRE XLV.

Les commandements que renferme la dixième classe sont ceux que nous avons énumérés dans les traités *de la Maison élue* (ou du sanctuaire central), dans celui *des ustensiles du sanctuaire et de ses ministres*, et dans celui *de l'entrée dans le sanctuaire* [3]; nous avons déjà fait connaître, en général, l'utilité de cette classe.

On sait que les idolâtres cherchaient à construire leurs temples et à ériger leurs idoles dans le lieu le plus élevé qu'ils pussent trouver : *sur les hautes montagnes* (Deutér., XII, 2). C'est pourquoi notre père Abraham choisit le mont Moriâ, qui était la plus haute montagne de ces contrées [4], y proclama l'unité de Dieu,

(1) Voy. Deutéronome, chap. VI, *v*. 9, et chap. XI, *v*. 20. Cet usage est analogue à celui des phylactères. Voy. *Palestine*, p. 364 *b*.

(2) Le devoir pour chaque Israélite de posséder un exemplaire du livre de la Loi est rattaché par la tradition rabbinique à un passage du Deutéronome, chap. XXXI, *v*. 19. Voy. *Mischné Torâ*, liv. II, traité *Sépher Torâ*, chap. 7, § 1.

(3) Ce sont les trois premiers traités du huitième livre du *Mischné Torâ*, intitulé *'Abôda* (du culte). Tout ce livre a été traduit en latin par Louis de Compiègne de Veil et publié sous le titre : *De Cultu divino, tractatus IX continens*, Paris, in-4°, 1688.

(4) Cf. Ézéchiel, chap. XX, *v*. 40, où la montagne du Temple est appelée הר מרום ישראל, *la haute montagne d'Israël*. Selon une tradition juive très-connue, le temple était situé sur le point le plus élevé de la Palestine. Cf. le commentaire de David Kim'hi au passage d'Ézéchiel.

désigna la *Kiblâ* (1) et la fixa exactement à l'Occident. En effet, le Saint des Saints était à l'Occident, et c'est là ce qu'indiquent les docteurs en disant : « La majesté divine est à l'Occident (2). » Les docteurs déjà ont exposé dans la Guemara du traité *Yômâ* que ce fut notre père Abraham qui détermina la *Kiblâ*, c'est-à-dire l'emplacement du Saint des Saints (3); et en voici, selon moi, la raison: Comme c'était alors une opinion très-répandue qu'on devait rendre un culte au soleil, qui passait pour Dieu, et comme sans doute tout le monde se tournait, en priant, vers l'Orient (4), notre père Abraham prit pour *Kiblâ*, sur le mont Morià, c'est-à-dire sur le lieu du sanctuaire, le côté occidendal, afin de tourner le dos au soleil. Ne vois-tu pas ce que firent les Israélites, lorsque leur défection (5) et leur infidélité les firent revenir à ces anciennes

(1) On sait que les Arabes appellent ainsi l'endroit vers lequel il leur est prescrit de se tourner pendant la prière. Mahomet, à l'imitation des Juifs, avait d'abord désigné comme *Kiblâ* le temple de Jérusalem; mais plus tard il désigna celui de la Mecque. Voy. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, édit. in-fol., p. 952. L'auteur emploie ici ce mot dans le même sens; la *Kiblâ* des Juifs était le Saint des Saints. Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 30 *a* : היה עומד בבית המקדש יכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים. L'auteur va nous dire pourquoi cette partie du temple de Jérusalem était située à l'occident. Ibn-Tibbon, omettant les mots וכ̇צץ אלקבלה̈, a traduit en abrégé ויחד המערב. Al-'Harizi, cherchant à rendre l'idée du mot *Kiblah*, traduit : ושם כונת תפלתו מוגבלת לפאת מערב.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Baba Bathra*, fol. 25 *a* : ר' אבהו אומר שכינה במערב.

(3) J'ai vainement cherché un tel passage dans la Guemarâ de *Yômâ*, tant dans celle de Babylone que dans celle de Jérusalem. Voir les *Additions et rectifications* à la fin de ce volume.

(4) Cf. Tacite, *Hist.*, liv. III, chap. 24 : « et orientem solem (ita in Syria mos est) tertiani salutavere. » Lipsius, dans ses *Notes*, cite à ce sujet des passages de plusieurs auteurs anciens qui prouvent que l'usage de se tourner, pendant la prière, vers l'orient existait chez les Grecs, chez les Romains et chez beaucoup d'autres peuples.

(5) Le mot רדה̈ (ردّة), *défection*, *apostasie*, n'a été rendu ni par Ibn-Tibbon, ni par Al-'Harizi.

opinions perverses? *Ils tournaient le dos contre le temple de l'Éternel et la face vers l'Orient, se prosternant vers l'Orient devant le soleil* (Ézéchiel, VIII, 16). Il faut te bien pénétrer de cette observation remarquable. Je ne doute pas, du reste, que ce lieu choisi par Abraham dans une vision prophétique ne fût connu de Moïse notre maître et de beaucoup d'autres personnes; car Abraham avait recommandé que ce lieu fût consacré au culte, comme le dit expressément le traducteur (chaldéen)[1] : « Abraham adora et pria dans ce lieu et dit devant l'Éternel : Ici les générations futures adoreront, etc. » Si, dans le Pentateuque, cela n'est pas dit expressément et d'une manière positive, et si l'on y fait seulement allusion par les mots *lequel Dieu choisira*[2], il y avait pour cela, ce me semble, trois raisons : 1° afin que les nations (païennes) ne cherchassent pas à s'emparer de ce lieu et ne se fissent pas une guerre violente pour le posséder, sachant que c'était là le lieu le plus important de la terre pour la religion (des Israélites); 2° afin que ceux qui le possédaient alors ne le détruisissent pas en le dévastant autant que possible; 3° et c'est ici la raison la plus forte, afin que chaque tribu ne cherchât pas à avoir ce lieu dans la portion qu'elle devait posséder, et à le conquérir, ce qui aurait causé des disputes et des troubles tels qu'il y en avait au sujet du sacerdoce. C'est pourquoi il fut ordonné de ne construire le sanctuaire central qu'après l'établissement de la royauté, afin qu'il appartînt à un seul de donner des

(1) L'auteur veut parler de la paraphrase d'Onkelos au verset 14 du chap. XXII de la Genèse.

(2) Voy. Deutéronome, chap. XII, *v.* 11, 14, 18, 21, 26; chap. XV, *v.* 20; chap. XVI, *v.* 6; chap. XVII, *v.* 10. Dans tous ces passages, le lieu du futur sanctuaire est désigné par les mots אשר יבחר יי, *lequel Dieu choisira*. Les mots אל המקום, qu'ont les éditions d'Ibn-Tibbon et la version d'Al-'Harizi, ne se trouvent que dans un seul de nos mss. arabes et ne se rapportent qu'à deux passages (Deutér., XII, 26; XVI, 6), tandis que l'auteur parle en général de tous les passages que nous venons de citer.

ordres [1], et que toute querelle cessât, comme nous l'avons exposé dans le livre *Schophetim* [2].

On sait encore que ces hommes-là (les idolâtres) construisaient des temples aux planètes [3] et qu'on plaçait dans chaque temple la statue qu'on était convenu d'adorer, c'est-à-dire une statue consacrée à une certaine planète faisant partie d'une sphère [4]. Il nous fut donc ordonné de construire un temple au Très-Haut et d'y déposer l'arche sainte contenant les deux tables qui renfermaient (ces deux commandements) : *Je suis l'Éternel, etc.* et *Tu n'auras pas d'autres dieux, etc.* — On sait que l'article de foi concernant la prophétie doit précéder la croyance à la Loi ; car, sans prophétie, il n'y a pas de Loi. Le prophète ne reçoit de révélation que par l'intermédiaire d'un ange ; par exemple : *Et l'ange de l'Éternel appela* (Genèse, XXII, 15), *Et l'ange de l'Éternel lui dit* (*ibid.*, XVI, 9-11), et d'autres passages innombrables. Moïse lui-même fut initié à sa mission prophétique par un ange : *L'ange de l'Éternel lui apparut au milieu du feu* (Exode, III, 2) [5]. Il est donc clair que la croyance à l'existence

(1) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont שיצוה לבניהו ; les mss. de cette version et le commentaire de Schem-Tob portent, conformément au texte arabe : עד שתהיה המצוה לאחר. Al-'Harizi traduit dans le même sens : כדי שיהיה החפץ לאיש אחר.

(2) Voy. *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité *des Rois et des Guerres*, chap. I, §§ 1 et 2. Cf. Talmud de Babylone, traité *Synhédrin*, fol. 20 *b*.

(3) Voy. ci-dessus, p. 226.

(4) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent או לגלגל אחר ; les mss. ont conformément au texte arabe : או לחלק מגלגל, *ou à une portion d'une sphère.* L'auteur, ce me semble, veut indiquer par ces mots que les astres, ou les corps lumineux des planètes, sont des êtres matériels comme la sphère dont ils font partie, et que ce ne sont pas des êtres purement spirituels, en dehors des sphères, comme les *Intelligences séparées*, dont il va être parlé un peu plus loin.

(5) Nous ferons observer ici en passant que Maïmonide lui-même prend le mot לבת dans le sens de *milieu*. Voy. t. I, chap. XXXIX, p. 142. C'est par inadvertance qu'au t. II, ch. VI, p. 73, nous avons reproduit la traduction ordinaire : « dans une *flamme* de feu. »

des anges doit précéder la croyance au prophétisme, et que cette dernière doit précéder la croyance à la Loi. Or, comme les Sabiens ignoraient l'existence de Dieu et s'imaginaient que l'Être éternel, qui n'a jamais pu ne pas exister, était la sphère céleste avec ses astres, dont les forces s'épanchaient sur les idoles et sur certains arbres, comme les *Aschérôth* (1), ils croyaient que c'étaient les idoles et les arbres qui inspiraient les prophètes, leur faisaient des révélations en leur parlant, et leur faisaient savoir ce qui était utile ou nuisible; et ces opinions, nous les avons déjà exposées, en parlant des *prophètes de Baal* et des *prophètes d'Aschérâ* (2). Mais quand la vérité se manifesta aux hommes et quand on sut, à l'aide de démonstrations, qu'il existe un être qui n'est ni un corps, ni une force dans un corps, à savoir le Dieu véritable et unique, qu'en outre il existe d'autres êtres, *séparés* (3) et incorporels, sur lesquels *s'épanche* l'être divin (4) et qui sont les anges, comme nous l'avons exposé (5), et enfin, que tous ces êtres sont en dehors de la sphère céleste et de ses astres, alors on fut convaincu que c'étaient ces anges qui en réalité faisaient des révélations aux prophètes, et non pas les idoles et les *Aschérôth*. Ainsi, il est clair, par ce qui précède, que la croyance à l'existence des anges se rattache à celle qui a pour objet l'existence de Dieu, et qu'elle sert à établir la vérité de la révélation prophétique et de la Loi. Pour confirmer cet article de foi, Dieu ordonna de placer au-dessus de l'arche l'image de *deux anges* (6),

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXIX, p. 234, note 4.

(2) Voy. *ibid.*, p. 228.

(3) Voy. le t. II, p. 31, note 2.

(4) Au lieu de וְגוּדה, *son être*, *son existence*, la version d'Ibn-Tibbon a inexactement טובו ואורו; Al-'Harizi traduit : והם אשר נאצל עליהם מציאותו ית'.

(5) Voy. le t. I, chap. XLIX; le t. II, chap. VI, où l'auteur expose que par les *anges* il faut entendre les *Intelligences séparées*.

(6) L'auteur veut parler des deux *chérubins*, figures symboliques, placés au-dessus de l'arche sainte (voy. *Palestine*, p. 157), et qui, selon lui, représentaient les Intelligences *séparées* ou les *anges* proprement

afin de consolider la croyance du peuple à l'existence des anges, croyance vraie, qui est la seconde après la croyance à l'existence de Dieu, ainsi que le principe de la prophétie et de la Loi, et la négation de l'idolâtrie, comme nous l'avons exposé. S'il n'y avait eu qu'une seule figure, je veux dire la figure d'un seul chérubin, elle aurait pu donner lieu à l'erreur et on aurait pu croire que c'était une figure sous laquelle on adorait Dieu, comme faisaient les idolâtres, ou bien aussi qu'il n'y avait qu'un seul individu ange (1), ce qui aurait conduit à une espèce de dualisme. Mais, comme on fit deux chérubins, à côté de la déclaration expresse que *l'Éternel notre Dieu est un* (Deutér., VI, 4), on confirmait par là la croyance à l'existence des anges, et on établissait qu'ils étaient plusieurs. On ne risquait donc pas de se tromper et de les prendre pour Dieu, puisque Dieu est *un* et que c'est lui qui a créé cette pluralité (des Intelligences).

Au devant (2) était placé le *chandelier* en signe d'honneur et de respect pour le temple; car ce temple, toujours éclairé par des lampes et séparé (du Saint des Saints) par un voile (3), devait

dits. Si, dans un autre endroit (ci-dessus, chap. III), l'auteur identifie les chérubins d'Ézéchiel avec les *'hayyôth* ou sphères célestes, il veut dire seulement que ces dernières aussi ont reçu le nom de *chérubin*, parce que tous les êtres exerçant une certaine influence sur la terre et chargés d'une mission divine sont appelés *anges*. Voy. le chap. VI de la IIe partie, p. 68.

(1) C'est-à-dire : on aurait pu croire aussi, en prenant la figure unique pour un ange, qu'il n'existait qu'un seul ange, ou une seule Intelligence *séparée*, à côté de Dieu, et qu'il y avait en quelque sorte deux dieux. — Tous les mss. arabes ont ואן אלמלאך, et de même Al-'Harizi וכי המלאך, *et aussi que l'ange, etc.* La version d'Ibn-Tibbon porte או שהמלאך, *ou que l'ange*, ce qui, en effet, est plus conforme au sens.

(2) Le suffixe dans אמאמה (Ibn-Tibbon לפניו) paraît se rapporter à l'*arche* (ארון), mentionnée un peu plus haut, ou au Saint des Saints, auquel l'auteur se reporte dans sa pensée.

(3) La tradition d'Ibn-Tibbon הנסתר בפרוכת, *caché par nu voile*, n'est pas exacte. Al-'Harizi traduit plus exactement : ומסך מבדיל תלוי,

fortement impressionner l'âme. Tu sais quelle importance la Loi attache à ce qu'on soit pénétré de la grandeur du sanctuaire et du respect qui lui est dû, afin qu'en le contemplant l'homme ait le sentiment de sa faiblesse et devienne humble. Il est dit : *Vous serez pénétrés de respect pour mon sanctuaire* (Lévit., XIX, 30) ; et, pour donner plus de force à cette recommandation, on l'a jointe à celle de l'observance du sabbat. — L'autel des parfums, l'autel des holocaustes et leurs ustensiles étaient d'une nécessité évidente (1). Quant à la table et au pain qui devait y être continuellement exposé (2), je n'en connais pas la raison, et jusqu'à ce moment je n'ai rien trouvé à quoi je puisse attribuer cet usage.

Quant à la défense de *tailler* les pierres de l'autel (3), tu sais la raison que les docteurs en ont donnée : « Il ne convient pas, disent-ils, que ce qui abrége la vie soit porté sur ce qui la prolonge (4). » Cela est bon selon la manière des *draschôth*, comme

et où était suspendu un voile qui le séparait. Mais il faut sous-entendre le nom du lieu dont le temple était séparé par un voile; c'est évidemment le lieu mystérieux du Saint des Saints, qui n'était accessible qu'au grand prêtre, le jour des expiations. — Le mot מעלה, par lequel Ibn-Tibbon rend le mot arabe מֻוֹקִע, ne me parait pas non plus bien choisi ; la version d'Al-'Harizi porte : יש בו אימה גדולה. L'auteur veut dire que ces lampes toujours allumées et le mystère que cachait ce grand voile avaient quelque chose de très-imposant, qui devait fortement impressionner l'âme et lui inspirer une sainte terreur.

(1) L'auteur veut dire que, puisque le culte des sacrifices était admis, il fallait nécessairement dans le temple tout l'appareil qu'exigeait ce culte.

(2) Voy. Exode, chap. XXV, v. 23-30; *Palestine*, p. 157 *a*.

(3) Ibn-Tibbon, se servant des paroles du texte biblique (Exode, XX, 22; Deutér., XXVII, 5), a ainsi paraphrasé ces mots :

אבל האזהרה מהיות אבני המזבח גזית שלא יניף עליהם ברזל.

(4) Voy. Mischnâ, Ve partie, traité *Middôth*, chap. III, § 4 : « Le fer (y est-il dit) a été créé pour abréger la vie de l'homme, tandis que l'autel a été créé pour la prolonger ; il ne convient pas que ce qui l'abrége soit porté sur ce qui la prolonge. »

nous l'avons dit; mais cette défense a une autre raison manifeste. C'est que les idolâtres construisaient les autels avec des pierres polies; on a donc défendu de faire comme eux, et, pour éviter cette imitation, on a ordonné de faire l'autel en terre, comme il est dit : *Tu me feras un autel de terre* (Exode, XX, 21). Cependant, s'il devenait indispensable de le faire en pierre, ces pierres devront du moins avoir leur forme naturelle et ne pas être polies. C'est ainsi qu'on a défendu aussi d'ériger des pierres ornées de figures et de planter des arbres près de l'autel [1]. Tout cela a un seul et même but, à savoir que nous n'adorions pas Dieu sous les formes individuelles des cultes [2] qu'ils (les païens) rendaient à leurs divinités, et cela a été défendu d'une manière générale en ces termes : *Comment ces peuples adorent-ils leurs dieux? Je veux en faire autant* (Deuter., XII, 30), ce qui veut dire qu'on ne doit pas en agir ainsi à l'égard de Dieu, par la raison énoncée ensuite : *Tout ce qui est en abomination à l'Éternel, tout ce qu'il hait, ils l'ont fait à leurs dieux* (*ibid.*, *v.* 31).

Tu sais aussi combien était répandu dans ces temps-là le culte de *Pe'ôr*, qu'on célébrait en se découvrant les parties honteuses [3]. C'est pourquoi il fut ordonné aux prêtres de se faire des caleçons

(1) Voy. Lévitique, ch. XXVI, *v.* 1, et Deutéronome, ch. XVI, *v.* 21. Par אבן משכית, *pierre figurée* ou *ornée de figures*, il faut probablement entendre les obélisques et autres monuments portant des inscriptions hiéroglyphiques.

(2) Mot à mot : *sous la forme partielle de leurs cultes;* c'est-à-dire, que nous n'adorions pas le Dieu universel sous une forme partielle ou individuelle, en le représentant sous l'image d'un être quelconque dans la nature.

(3) Cf. Mischnâ, IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. VII, § 6; Talmud de Babylone, même traité, fol. 106 *a*. Il résulte du livre des Nombres, chap. XXV, *v.* 3, que le culte de Baal-Peór ou Phégor, dieu des Moabites, se célébrait par des obscénités. Cf. Hosée, chap. IX, *v.* 10, et le commentaire de saint Jérôme à ce verset : « Ipsi autem educti de Egypto fornicati sunt cum Madianitis, et ingressi sunt ad Beelphegor, idolum Moabitarum, *quem nos Priapum possumus appellare.* »

pour couvrir leur nudité (Exode, XXVIII, 42) pendant l'office, et néanmoins ils ne devaient pas monter à l'autel par des gradins (comme il est dit) : *afin que ta nudité ne soit pas découverte* (Exode, XX, 23).

Le temple devait toujours être gardé, et on devait faire la ronde à l'entour pour l'honorer et le faire respecter (1), et afin qu'il ne fût pas envahi par les profanes (2), les impurs et ceux qui sont dans un état de malpropreté (3), comme on l'exposera. Ce qui, entre autres choses, devait contribuer à glorifier le sanctuaire et à le faire honorer de manière à lui assurer notre respect, c'était d'en défendre l'entrée aux hommes ivres (4), aux impurs et aux hommes mal soignés, c'est-à-dire ayant les cheveux en désordre et les vêtements déchirés, et de tenir à ce que tout desservant se sanctifiât les mains et les pieds (5).

(1) Voy. Nombres, chap. XVIII, *v.* 2 à 7; Mischnâ, Ve partie, traité *Tamid*, chap. I, et traité *Middôth*, chap. I.

(2) Par אלג'האל, *les ignorants*, l'auteur entend sans doute ici le *profanum vulgus*, ceux qui ne font pas partie de l'ordre des savants de profession; c'est-à-dire, ceux qui ne sont ni prêtres, ni lévites, et auxquels il était interdit d'entrer dans l'intérieur du temple. Voy. Nombres, *l. c.*, *v.* 4.

(3) C'est-à-dire, même par les prêtres entachés d'une impureté légale, ou qui se trouvent dans un état de malpropreté, ayant les cheveux ou les vêtements en désordre, ou ayant négligé de se laver. Voy. Lévitique, chap. x, *v.* 6; Exode, chap. XXX, *v.* 19-21; *Mischné Torâ*, liv. III, traité *Biath ha-Mikdasch*, chap. v. — Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots בעת האנינות וכל מי שלא רחץ גופו sont une double traduction des mots arabes פי חאל שעֿת; en écrivant בעת האנינות, *dans un moment de deuil*, Ibn-Tibbon a pensé à Aaron et à ses fils, à qui il fut défendu d'avoir, pendant leur deuil, les cheveux en désordre et les vêtements déchirés (Lévit., x, 6); mais cette défense est prise par la loi traditionnelle dans un sens plus général. Voy. Maïmonide, *Sépher Miçwôth*, préceptes négatifs, nos 163 et 164. Sur le sens du mot arabe שעֿת, cf. ci-dessus, p. 254, note 1.

(4) Voy. Lévitique, chap. x, *v.* 9; *Sépher Miçwôth*, préceptes négatifs, n° 73; *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. I.

(5) C'est-à-dire, en les lavant selon la prescription de la loi (Exode, chap. XXX, *v.* 19-21); *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. v.

C'est encore pour honorer le temple qu'on a prescrit d'honorer ses desservants ; on a désigné particulièrement (pour le service) les prêtres et les lévites, et on a donné aux prêtres un costume splendide, très-beau et très-élégant : *des vêtements sacrés en signe d'honneur et de magnificence* (1). On ne devait point admettre au service celui qui avait un défaut corporel, et ici il ne s'agit pas seulement de celui qui était affligé d'une infirmité, mais les difformités aussi rendaient les prêtres impropres (au service) (2), comme il a été exposé dans l'explication traditionnelle de ce commandement (3) ; car le vulgaire n'apprécie pas l'homme par ce qui est sa forme véritable (4), mais par la perfection de ses membres et la beauté de ses vêtements. Tout cela a pour but de faire honorer et respecter le temple par tout le monde. — Quant au lévite, qui n'était pas chargé d'offrir les sacrifices et qui n'était point censé implorer le pardon pour les péchés, — comme cela est dit des prêtres : *Il fera propitiation pour lui*, ou *pour elle* (Lévitique, IV, 26 ; XII, 8, et *passim*), — mais qui n'avait d'autre fonction que de réciter les cantiques, il

(1) Ces derniers mots sont tirés de l'Exode, chap. XXVIII, *v.* 2, où à la vérité ils ne se rapportent qu'au costume du grand prêtre, qui, en effet, pouvait être appelé splendide et précieux, tandis que celui des prêtres ordinaires était très-simple. Sur le costume des prêtres, voy. *Michné Torâ*, liv. VIII, traité des Ustensiles du Sanctuaire, chap. VIII à X ; cf. *Palestine*, p. 174 et suiv.

(2) Voy. Lévitique, chap. XXI, *v.* 16-21. Le verbe חפסול, qui est hébreu et qui appartient au langage talmudique, a été mis ici à la 3e personne du féminin singulier, conformément aux règles de la grammaire arabe, et se rapporte au féminin pluriel אלסמאגאת ; la version d'Ibn-Tibbon a פוסלים בכהנים. La singularité de cette construction arabe d'un verbe hébreu a donné lieu à une variante, חפצילא לכהנים, qu'on trouve dans plusieurs mss. C'est cette variante qu'a reproduite Al-'Harizi, qui traduit : אלא הכעורים בשנוי הבריה כדי לכבד הכהנים.

(3) Voy. Mischnâ, Ve partie, traité *Bekhôrôth*, chap. VII.

(4) Par la *forme véritable* de l'homme, l'auteur entend l'âme rationnelle ou l'intelligence.

ne devenait impropre au service qu'en perdant la voix (1). En effet, ce que le chant a pour but, c'est de faire que les paroles exercent une plus profonde impression sur les âmes; or, l'âme n'est impressionnée que par les mélodies douces, avec accompagnement d'instruments de musique, comme cela avait toujours lieu dans le sanctuaire. — Même aux prêtres aptes au service, qui se tenaient dans le sanctuaire, il n'était pas permis de s'y asseoir, ni d'entrer à tout moment dans l'intérieur du temple, ni d'entrer jamais dans le Saint des Saints, à l'exception du grand prêtre (qui pouvait y entrer au jour des expiations quatre fois, pas plus (2); et tout cela par respect pour le sanctuaire.

Puisque, dans ce lieu saint, on égorgeait chaque jour beaucoup d'animaux, qu'on y découpait et brûlait des chairs, et qu'on y lavait les intestins (3), il est certain que, si on l'avait laissé dans cet état, il aurait exhalé une odeur pareille à celle des boucheries. C'est pourquoi il a été ordonné d'y brûler des parfums deux fois par jour, le matin et l'après-midi, pour y répandre une bonne odeur et pour parfumer les vêtements de tous ceux qui y faisaient le service. Tu sais ce que disent les docteurs: « A partir de Jéricho on sentait l'odeur des parfums (4). » Cela servait éga-

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Hullin*, fol. 24 *a* :
בשילה ובבית עולמים אין נפסלים אלא בקול
Cf. *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. III, § 8.

(2) Voy. Lévitique, chap. XVI, *v.* 2; Talmud de Babylone, traité *Mena'hôth*, fol. 27 *b*; Maïmonide, *Sépher Miçwôth*, préceptes négatifs, n° 68; *Mischné Torâ*, traité *Biath ha-Mikdasch*, chap. II, §§ 1 à 6. — Par מקדש, *sanctuaire*, il faut entendre ici toute l'enceinte, y compris les *'azarôth* (*parvis* ou *cours*). Là, dit l'auteur, il n'était pas permis de s'asseoir, comme le porte la loi traditionnelle (voy. Talmud de Babylone, traité *Sôtâ*, fol. 40 *b*; *Synhédrin*, fol. 101 *b*; *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Béth ha-Be'hîrâ*, chap. VII, § 6). Par *Hekhal*, on entend le temple proprement dit, où les prêtres ne pouvaient entrer que lorsque leurs fonctions les y appelaient; mais jamais ils ne pouvaient entrer dans le Saint des Saints, où le grand prêtre seul pouvait pénétrer au jour des expiations.

(3) Voy. Lévitique, chap. I, *v.* 6 à 9, et *passim*.

(4) Voy. Mischnâ, V° partie, traité *Tamid*, chap. III, § 8.

lement à entretenir le respect du sanctuaire. Mais si celui-ci n'avait pas eu une bonne odeur, et à plus forte raison si le contraire avait eu lieu, il en serait résulté le contraire du respect; car l'âme s'épanouit aux bonnes odeurs et s'y trouve attirée, tandis qu'elle se ferme aux mauvaises odeurs et les fuit. — Quant à l'*huile d'onction* (1), elle avait un double avantage: (d'une part) elle donnait une bonne odeur à la chose qui en était imprégnée, et (d'autre part) elle inspirait le respect pour cette chose ointe, la sanctifiait et la distinguait des autres choses de la même espèce, n'importe que ce fût un individu humain, ou un vêtement, ou un vase. Tout cela devait conduire au respect du temple, qui, à son tour, devait inspirer la crainte de Dieu ; car, en y entrant, on était impressionné, et les cœurs durs s'adoucissaient et s'amollissaient. Et c'est pour les amollir et les rendre humbles que Dieu, par ses *décrets lointains* (2), a usé de toute cette sagesse prévoyante, afin que, par la fréquentation du temple, ils devinssent accessibles aux préceptes divins, qui nous servent de guides, et parvinssent à la crainte de Dieu, comme il est dit clairement dans le texte du Pentateuque: *Tu consommeras devant l'Éternel ton Dieu, à l'endroit qu'il choisira pour y faire résider son nom, la dîme de ton blé, de ton vin nouveau, de ton huile nouvelle, des premiers-nés de ton gros et de ton menu bétail, afin que tu apprennes à craindre toujours l'Éternel ton Dieu* (Deutér., XIV, 23). Tu comprendras maintenant quel était le but qu'on avait en vue en prescrivant toutes ces choses. — La raison pourquoi il était défendu d'imiter l'huile d'onction et les parfums est très-claire : c'était, d'une part, afin que cette odeur ne fût sentie que dans ce lieu saint et que l'impression en fût d'autant plus grande, et, d'autre part, afin qu'on ne pût croire que tous ceux qui étaient oints de cette huile ou d'une huile semblable fussent

(1) Voy. Exode, chap. XXX, v. 22-23.

(2) C'est-à-dire, par les décrets de sa Providence, qui est de toute éternité. Les mots hébreux עצות מרחוק sont empruntés à Isaïe, chap. XXV, v. 1.

des hommes de distinction, ce qui aurait pu donner lieu à de graves inconvénients et à des querelles.

S'il a été ordonné de transporter l'arche sur les épaules, et non sur des chariots, il est clair que c'était pour lui témoigner du respect (1); on ne devait rien altérer dans sa forme, et on ne devait même pas sortir les barres des anneaux (2). De même on ne devait point altérer la forme de l'Éphôd et du pectoral, ni même les écarter l'un de l'autre (3). Tous les vêtements des prêtres devaient être tissés d'une pièce (4), sans être ni taillés ni coupés, afin que la forme du tissu ne fût point altérée. — Il était interdit aussi à chacun des serviteurs du sanctuaire de se charger des fonctions des autres (5); car lorsque les fonctions sont confiées à

(1) Voy. Nombres, chap. IV, v. 1 à 15; I Chron., chap. XV, v. 15; Talmud de Babylone, traité *Sôtâ*, fol. 35 *a*; Maïmonide, *Sépher Miçwôth*, préceptes affirmatifs, n° 34; *Mischné Torâ*, traité des Ustensiles du Sanctuaire, chap. II, § 12. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot מפני est une faute d'impression; il faut lire אופני ההגדלה, comme l'ont les mss.

(2) C'est-à-dire, on ne devait jamais rien changer à la forme dans laquelle l'arche avait été construite, ni même en altérer la disposition en sortant les barres, qui servaient à la porter, des anneaux dans lesquels elles étaient engagées. Voy. Exode, chap. XXV, v. 15; Talmud de Babylone, traité *Yômâ*, fol. 72 *a*; *Sépher Miçwôth*, préceptes négatifs, n° 86; *Mischné Torâ*, *l. c.*, § 13.

(3) Voy. Exode, chap. XXVIII, v. 28; Talmud de Babylone, *l. c.*; *Sépher Miçwôth*, *ibid.*, n° 87; *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. IX, § 10. — Sur l'Éphod et le pectoral, voy. *Palestine*, p. 176.

(4) Littéralement : *la fabrication de tous les vêtements devait être solidement achevée dans le tissu.* Voy. Talmud de Babylone, traité *Yômâ*, fol. 72 *b* : בגדי כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג. Cf. Josèphe, *Antiquités*, liv. III, chap. VII, § 2. Cependant, les manches de la tunique, disent les talmudistes (*ibid.*), étaient tissées à part et cousues sur le vêtement. Cf. *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. VIII, § 16.

(5) Voy. Nombres, chap. IV, v. 19 et 49; Talmud de Babylone, traité *Arakhîn*, fol. 11 *b*; *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. III, § 10.

plusieurs personnes, sans que l'on assigne à chacune [1] une fonction particulière, il arrive que tous les négligent et se relâchent. — Il est évident aussi que cette gradation qu'on a établie pour les différents lieux (du sanctuaire) [2], en prescrivant des dispositions particulières pour la montagne du temple, pour le *'hêl* ou boulevard [3], pour la cour des femmes, pour le parvis, et ainsi de suite jusqu'au Saint des Saints, que tout cela (dis-je) avait pour but de rendre au temple un plus grand hommage et d'inspirer un plus grand respect à tous ceux qui l'abordaient.

Et maintenant nous avons motivé tous les commandements particuliers qui entrent dans cette classe.

CHAPITRE XLVI.

Les commandements que renferme la onzième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le reste du livre *'Abôdâ* (du culte) et dans le livre *Korbanôth* (des sacrifices). Nous avons déjà parlé de leur utilité en général [4], et maintenant nous entreprendrons d'en indiquer les raisons en détail, autant que nous avons cru les comprendre. Voici donc ce que nous disons.

(1) Tous nos mss. portent אלמכאלה (le כ sans point; il faut peut-être écrire אלמכ̇אלה (المخالة), qui aurait ici le sens de אלמכ̇וּלה (المخوّلة). Le verbe خوّل signifie *mettre quelqu'un en possession d'une chose*. Voy. le Commentaire sur les *Séances de Hariri*, p. 246 : خوّله الله الشىء اذا ملّكه ايّاه. Mais il se peut aussi que l'auteur ait écrit incorrectement אלמכאלה pour אלמוּכ̇לה du verbe وكل, *charger quelqu'un d'une chose, la lui confier*.

(2) Voy. Mischnâ, VI[e] partie, traité *Kelîm*, chap. I, §§ 8 et 9.

(3) C'était un espace large de dix coudées situé entre la balustrade extérieure et le mur de l'enceinte sacrée. Voy. sur cet espace, Mischnâ, V[e] partie, traité *Middôth*, chap. II, § 3; cf. en général *Palestine*, p. 552 et suiv.

(4) Voy. ci-dessus, chap. XXXII.

On lit dans le texte du Pentateuque, selon l'explication d'Onkelos, que les anciens Égyptiens adoraient la constellation du Bélier; c'est pourquoi il était interdit chez eux d'immoler les brebis, et ils avaient en abomination les bergers, comme il est dit: *C'est l'objet du culte des Égyptiens que nous immolerons, etc.* (Exode, VIII, 22)[1]; *Car les Égyptiens ont en abomination tout pasteur de brebis* (Genèse, XLVI, 34). De même certaines sectes des Sabiens qui adoraient les démons croyaient que ceux-ci prenaient la forme de boucs; c'est pourquoi ils donnaient aux démons le nom de boucs. Cette opinion était très-répandue du temps de Moïse, notre maître: *et afin qu'ils n'offrent plus leurs sacrifices aux boucs* (Lévit., XVII, 7); c'est pourquoi ces sectes aussi s'abstenaient de manger des boucs[2]. Quant à l'immolation des bœufs, elle était en abomination à presque tous les idolâtres, et tous tenaient cette espèce en grand honneur[3]. C'est pourquoi tu trouveras que les Indous jusqu'à notre temps n'immolent jamais l'espèce bovine, même dans les pays où ils immolent[4]

(1) Le mot תועבה, qui signifie *abomination*, doit être pris, dans ce passage, dans le sens de *divinité*, *objet de culte*. Les écrivains sacrés, pour ne pas profaner les noms de la Divinité, emploient souvent, en parlant des divinités païennes, des termes de mépris, comme תועבה ou שקוץ, *abomination*. Voy., par exemple, I Rois, ch. XI, *v.* 5 et 7; II Rois, ch. XXIII, *v.* 13; Isaïe, ch. XLIV, *v.* 19. C'est dans le même sens qu'Onkelos, dans sa paraphrase chaldaïque au passage de l'Exode, rend le mot תועבה par בעירא דמצראי דחלין לה, «l'animal auquel les Égyptiens rendent un culte» (cf. la même paraphrase à la Genèse, chap. XLIII, *v.* 32); mais nous ne savons pas où Maïmonide a vu qu'Onkelos parle de la *constellation du bélier*, adorée par les Égyptiens, à moins qu'il n'ait attribué ce sens au mot בעירא. — La seconde citation, qui se trouve dans tous les mss. ar., manque dans les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harizi.

(2) Voy. sur ce passage, Spencer, *De legibus ritualibus Hebræorum*, liv. III, Dissert. VIII, chap. VII : *Expiatio judaica cur Hircis præcipue præstita* (édition de Cambridge, p. 1015).

(3) Voy. ci-dessus, chap. XXX, p. 244, note 4.

(4) Tous les mss. portent אלהי הרבח סאיר וגו', de sorte que הרבח ne peut être qu'un verbe actif dont le sujet est אלבלאד, littéralement :

d'autres espèces d'animaux. C'est donc pour effacer les traces de ces opinions malsaines qu'il nous a été prescrit de sacrifier particulièrement ces trois espèces de quadrupèdes : *des bœufs ou du menu bétail vous offrirez votre sacrifice* (Lévit., I, 2), afin qu'on s'approchât de Dieu par cet acte même qu'ils considéraient comme le plus grand crime et qu'on cherchât dans cet acte le pardon des péchés. C'est ainsi qu'on cherchait à guérir les idées corrompues, qui sont les maladies de l'âme humaine, au moyen de l'extrême opposé. Ce fut précisément dans le même but qu'on nous ordonna d'immoler l'agneau pascal, et, en Egypte, d'asperger de son sang le dehors des portes, afin que nous fussions affranchis de ces opinions, et qu'en publiant le contraire nous fissions partager (aux Egyptiens) la croyance que l'acte qu'ils considéraient [1] comme pouvant causer la mort était au contraire ce qui sauvait de la mort : *Et l'Éternel passera devant la porte et ne permettra pas au destructeur d'entrer dans vos maisons pour frapper* (Exode, XII, 23), en récompense de ce qu'ils avaient publiquement exercé leur culte et repoussé les absurdités professées par des idolâtres [2]. — Telle est donc la raison pour la-

dans les pays qui immolent; de même Ibn-Tibbon : בארצות אשר ישחטו שאר וגו'. Al-'Harizi traduit : בארצות אשר ישחטו שם שאר מיני החיות, ce qui est moins littéral, mais plus rationnel. — Ce que l'auteur dit ici des Indous n'est vrai, dans le sens absolu, qu'en ce qui concerne la vache, pour laquelle les Indous professaient une grande vénération et qui était inviolable. Mais ils partageaient aussi avec d'autres peuples de l'antiquité le respect pour l'espèce bovine en général. Voy. Bohlen, *Das alte Indien*, t. I, p. 253 et suiv. Sur les croyances analogues des Égyptiens, voy. Spencer, *l. c.*, liv. II, ch. xv, sect. 2 (éd. de Cambridge, p. 372 et suiv.)

(1) Le texte porte : אלדי תט̈נונה, et de même la version d'Ibn-Tibbon : אשר תחשבו בו, *que vous considérez*. Sur cet emploi irrégulier du discours direct, cf. le t. I, p. 283, note 4, et ci-dessus, p. 289, note 1.

(2) Plus littéralement : *et fait cesser ce que faisaient* ou *croyaient absurdement les idolâtres*. Le verbe استشنع doit être pris ici dans le sens de *faire* ou *croire des absurdités*, et non pas comme à l'ordinaire dans celui de

quelle ces trois espèces ont été particulièrement choisies pour les sacrifices. En outre, ces espèces sont des animaux domestiques (1) qui existent en grand nombre; les idolâtres au contraire sacrifiaient (2) des lions, des ours et d'autres bêtes sauvages, comme on le dit dans le livre *Tomtom*.

Comme la plupart des gens n'ont pas les moyens d'offrir un quadrupède, on a prescrit d'offrir aussi comme sacrifice les oiseaux les plus fréquents en Syrie, les meilleurs et les plus faciles à prendre : ce sont les tourterelles et les jeunes colombes (3). Celui qui n'était pas en état d'offrir même un oiseau pouvait offrir de la pâtisserie cuite d'une des différentes manières de cuire connues dans ces temps-là, soit au four, soit sur la plaque, soit dans une poêle; celui qui avait de la difficulté à offrir de la pâtisserie pouvait offrir de la fleur de farine (4). Toutes ces prescriptions s'adressaient à ceux qui avaient la volonté (d'offrir des sacrifices) (5). — Ensuite il est dit expressément que, si nous ne pratiquions point ce genre de culte, je veux dire celui des sacrifices, nous ne serions par là entachés d'aucun péché : ***Si tu t'abstiens de faire des vœux, il n'y aura en toi aucun péché*** (Deutér., XXIII, 23).

réputer absurde. Ibn-Tibbon traduit selon le sens : בעשות כל מה שהיו מרחיקין עובדי ע"ז. Al-'Harizi traduit plus littéralement : ובהסיר מה שהיו נזהרין בו; il a exactement rendu le sens du mot arabe אזאלה, mais il ne s'est pas bien rendu compte du verbe אכתשנע.

(1) Ibn-Tibbon a omis le mot אהליה, *domestiques* : Al-'Harizi traduit : מצואים בישוב ובכל מקום.

(2) Mot à mot : *et non pas comme les pratiques des idolâtres qui sacrifiaient, etc.* — Sur le livre *Tomtom*, voy. ci-dessus, p. 240, note 1.

(3) Voy. Lévitique, chap. V, *v.* 7 et *passim*.

(4) Voy. Lévitique, chap. II, *v.* 1-11.

(5) Le texte s'exprime d'une manière très-concise : *tout cela pour celui qui voulait*. L'auteur veut dire que le législateur, par toutes ces prescriptions, ne voulait que réglementer les sacrifices pour ceux qui pratiquaient volontairement ce genre de culte; car, comme l'auteur l'a développé plus haut (chap. XXXII), le culte des sacrifices n'était qu'un accommodement aux usages du temps et plutôt toléré qu'ordonné.

Puisque les idolâtres n'offraient le pain que fermenté, qu'ils offraient fréquemment des choses douces et mêlaient du miel dans leurs offrandes,—ainsi qu'on le voit souvent dans les livres dont je t'ai parlé, — et que dans aucune de leurs offrandes on ne se servait du sel (1), Dieu, d'une part, défendit d'offrir aucune espèce *de levain* ou *de miel* (Lévit., II, 11), et, d'autre part, il ordonna d'offrir toujours du sel : *Avec toutes tes offrandes, tu présenteras du sel* (*ibid.*, *v.* 13).

Tous les sacrifices devaient être sans défaut et dans le meilleur état, afin qu'on n'arrivât pas à dédaigner le sacrifice et à mépriser ce qui devait être offert à la Divinité, comme il est dit : *Présente-le donc à ton prince, t'agréera-t-il ou t'accueillera-t-il bien?* (Malachie, I, 8.) C'est aussi pour la même raison (2) qu'on a défendu d'offrir en sacrifice l'animal qui n'a pas encore sept jours accomplis (3), parce que son espèce n'est pas encore parfaitement dessinée et qu'on le trouve repoussant; il est en effet semblable à un avorton. C'est encore pour la même raison qu'il est défendu d'offrir le cadeau fait à une prostituée et le prix d'un chien (4), à cause de la turpitude de ces deux choses. Pour la même

(1) Nous ne saurions dire si l'auteur a puisé ce renseignement dans l'un des livres sabiens ou païens qu'il a mentionnés au chap. XXIX; mais, s'il a voulu parler des anciens païens en général, il n'était pas bien informé, car il est certain que l'usage du sel était très-commun dans les sacrifices des Grecs et des Romains. Pline dit, en parlant du sel : « Maxime autem in sacris intelligitur ejus auctoritas quando nulla conficiuntur sine mola salsa. » *Hist. nat.*, liv. XXXI, chap. 41. Cf. Spencer, *l. c.*, liv. III, Dissert. II, chap. 2, sect. 2 (édit. Cambridge, p. 662).

(2) C'est-à-dire, pour ne pas exposer au mépris les choses saintes.

(3) Voy. Lévitique, chap. XXII, *v.* 27.

(4) C'est-à-dire, un animal dont on a fait cadeau à une prostituée ou qui a été donné en échange pour un chien. Voy. Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 19; Mischnâ, V^e partie, traité *Temourâ*, chap. IV, § 3; *Mischné Torâ*, traité *Issouré Mizbea'h*, chap. IV, § 16. Selon quelques commentateurs, le mot כלב, *chien*, dans le passage du Deutéronome, aurait le sens de *cinædus*; mais les rabbins le prennent à la lettre, en comprenant le prix du *cinædus* dans אתנן זונה. Voy. Talmud, traité

raison encore, on offrait les tourterelles grandies et les colombes jeunes [1], les unes et les autres étant les meilleures, car les colombes grandies n'ont pas de saveur. Pour la même raison enfin, les offrandes devaient être pétries avec de l'huile et composées de fleur de farine [2], car c'est là ce qu'il y a de plus parfait et de plus doux. L'encens (qu'on y mettait) a été choisi à cause de la bonne odeur que sa fumée répandait dans des lieux où il y avait une odeur de viande brûlée.

C'est encore par respect pour le sacrifice, et afin qu'on ne le regardât pas avec aversion et dégoût, qu'il a été prescrit de dépouiller l'holocauste et de laver les intestins et les extrémités, quoiqu'on les brûlât en totalité [3]. Tu trouveras que c'est là une chose dont on se préoccupait toujours et dont on voulait se préserver : *Car vous dites : la table de l'Éternel est souillée et (on la flétrit) en disant* [4] *sa nourriture est méprisable* (Malachie, 1, 12). Pour la même raison aussi, un homme incirconcis ou impur [5] ne peut pas manger du sacrifice; celui-ci ne peut être mangé lorsqu'il a été rendu impur, ni après le délai prescrit, ni lorsqu'il a été profané par la pensée [6], et il faut le manger dans un lieu

Temourâ, fol. 29 *b*. On sait que les chiens sont, en Orient, l'objet d'un profond mépris. Voy. Jahn, *Biblische Archæologie*, t. I, 1er volume, § 60, p. 325 et suiv.

(1) Voy. Lévitique, chap. I, *v*. 14, et chap. V, *v*. 7; Mischnâ, Ve partie, traité *'Hullîn*, chap. I, § 5; *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. III, § 2.

(2) Voy. Lévitique, chap. II, *v*. 1 et 4.

(3) Voy. Lévitique, chap. I, *v*. 6-9.

(4) Avec Raschi et Kimchi, nous prenons le mot וניבו dans le sens de *sa parole*, c'est-à-dire, la parole par laquelle le prêtre impie insulte à l'autel, c'est : *sa nourriture est méprisable.*

(5) C'est-à-dire, même le prêtre qui, par une circonstance quelconque, n'a pas été circoncis, ou qui est entaché d'une impureté légale. Voy. Mischnâ, IIIe partie, traité *Yebamôth*, chap. VIII, § 1, et les commentaires de Maïmonide et de Raschi; *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Ma'asé ha-Korbanoth*, chap. X, § 9. Sur l'impur, voy. Lévit., chap. VII, *v*. 20-21.

(6) Voy. Lévitique, chap. VII, *v*. 16-21, et ci-dessus, p. 322, note 3.

déterminé [1]. L'holocauste, qui appartient entièrement à Dieu, ne peut être mangé en aucune façon ; ce qui est offert en expiation d'une faute, à savoir le sacrifice de *péché* et le sacrifice de *délit* [2], doit être mangé dans le parvis, et seulement le jour même de l'immolation et la nuit suivante. Les sacrifices pacifiques, qui sont d'un degré inférieur et d'une sainteté moindre, doivent être mangés dans toute la ville de Jérusalem seulement et peuvent l'être encore le lendemain (de l'immolation), pas plus tard ; car après ce délai, ils se gâtent et se corrompent.

C'est encore pour nous faire respecter le sacrifice et tout ce qui a été consacré au nom de Dieu, que la loi déclare coupable quiconque aura tiré une jouissance des choses saintes ; il devra offrir un sacrifice expiatoire et payer un cinquième en sus [3], lors même qu'il aurait commis le péché par inadvertance. De même, il était défendu de travailler avec des animaux sacrés ou de les tondre [4] ; tout cela, par respect pour les sacrifices. La loi relative à la permutation (des animaux) [5] a été donnée par manière de précaution ; car, s'il avait été permis de substituer un bon animal à un mauvais, on aurait aussi substitué un mauvais à un bon en prétendant qu'il était meilleur. La loi a donc prononcé que : *tant (la bête) elle-même que celle qui aurait été mise en sa place serait sainte* (Lévitique, XXVII, 10 et 33). — S'il a été prescrit que celui qui voudra racheter une des choses qu'il aura consacrées doit ajouter un cinquième de la valeur [6], la

(1) Sur cette disposition et les suivantes, voy. Lévit., *ibid.*, *v.* 6 et suiv.; Mischnâ, Ve partie, traité *Zeba'him*, chap. v, §§ 3, 5 et suiv.

(2) Voy. ci-après, p. 376, note 3.

(3) C'est-à-dire, en sus de la valeur de l'objet sacré dont il aura tiré profit. Voy. Lévitique, ch. v, *v.* 15 et 16.

(4) Voy. Deutéronome, chap. xv, *v.* 19.

(5) Voy. ci-dessus, p. 320, et *ibid.*, note 1.

(6) Voy. Lévitique, chap. xxvii, *v.* 13, 15, 19, 27 et 31 ; Mischnâ, Ve partie, traité *'Arakhin*, chap. iii, § 2, et chap. vii, § 2 ; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. VI, traité *'Arakhin*, chap. iv, § 5, et surtout chap. v, § 3.—Selon la loi traditionnelle, c'est le quart de la valeur qu'on ajoute,

raison en est évidente. En effet, (comme le dit le proverbe) « le plus proche parent de l'homme, c'est lui-même [1] » ; étant donc toujours enclin par sa nature à être avare de son argent, il ne s'enquerra pas [2] du prix de la chose consacrée et ne la soumettra pas à une estimation rigoureuse [3], afin d'en bien faire constater le prix. C'est pourquoi on s'est garanti contre lui en exigeant une augmentation [4], afin que l'objet consacré pût se vendre à un autre, pour le prix qu'il vaut [5]; tout cela, afin de préserver du mépris ce qui a été consacré à Dieu et ce qui doit servir à nous obtenir sa faveur [6].

de manière que la somme ajoutée forme le cinquième du prix total du rachat.

(1) Voy., par exemple, Talmud de Babylone, traité *Synhédrin*, fol. 10 *a*.

(2) Tous les mss. ont יתחרי (يَتَحَرَّى), V^e forme du verbe حرى, signifiant *s'enquérir avec soin d'une chose*. Ibn-Tibbon et Al-'Harizi ont employé dans leurs versions le verbe ידקדק; ils semblent avoir lu dans leur texte arabe יתחרר.

(3) Mot à mot : *il ne mettra pas beaucoup de soin à la présenter*; c'est-à-dire à la montrer à d'autres.

(4) Mot à mot : *on a appelé au secours contre lui l'augmentation*; c'est-à-dire, le trésor du sanctuaire a été mis à couvert, par l'augmentation, contre la mauvaise foi du propriétaire de la chose consacrée. La traduction d'Ibn-Tibbon, חייבו להוסיף, est inexacte.

(5) L'auteur veut dire, ce me semble, afin que, dans le cas où le propriétaire refuserait d'ajouter le cinquième, l'objet consacré pût être vendu par les prêtres à une autre personne pour le prix véritable. Les mots מן גירה doivent se traduire ici *à un autre*, car le régime indirect du verbe بَاعَ, *vendre*, s'exprime en arabe par l'accusatif ou par من, au lieu de ل ; ainsi, pour dire *il lui a vendu la chose*, on mettra en arabe باعه الشى, ou bien باع الشى منه. Voy. le Commentaire de Sylvestre de Sacy sur les *Séances de Hariri*, p. 354.

(6) Mot à mot : *et par quoi on a cherché à s'approcher de lui*, ou *à s'insinuer auprès de lui*. Le verbe תקרב est ici le passif de la Ve forme et doit se prononcer تُقُرِّبَ.

La raison pourquoi *l'offrande du prêtre* (1) devait être brûlée, c'est que chaque prêtre devait présenter son offrande de sa propre main (2); si donc il avait mangé lui-même l'offrande présentée par lui, c'eût été comme s'il n'avait absolument rien offert. En effet, de toute offrande d'un particulier, on n'offrait sur l'autel que l'encens et une poignée (de farine) (3). Si donc, non content de l'exiguïté de ce sacrifice, celui qui l'offrait avait pu encore le manger, il n'y aurait même pas eu une apparence de culte; c'est pourquoi cette offrande devait être brûlée.

Les dispositions qui concernent particulièrement l'agneau pascal, à savoir qu'on ne doit le manger que *rôti au feu*, dans une *même* maison et *sans en rompre un seul os* (Exode, XII, 8 et 46), ont toutes une raison évidente. En effet, de même que le pain azyme est motivé par la précipitation, de même le rôti avait pour motif la précipitation (4); car on n'avait pas le temps de faire différents plats et d'apprêter des mets. On aurait même craint de s'arrêter à rompre les os et à en prendre le contenu; car, pour résumer tout cela (5), il est dit : *et vous le mangerez avec préci-*

(1) Il s'agit ici de l'offrande, soit obligatoire, soit volontaire, présentée par un prêtre, et de celle que chaque prêtre devait présenter le jour de son installation. Cette dernière, le grand prêtre devait la répéter tous les jours pendant tout le temps de ses fonctions, et c'est là ce qu'on entend dans la Mischnâ par les mots חביתי כהן גדול; la même chose est confirmée par Josèphe. Voy. Lévit., chap. VI, *v.* 13-16; Mischnâ, Ve partie, traité *Mena'hoth*, chap. IV, § 5, et chap. V, §§ 3 et 5; Maïmonide, Commentaire sur la *Mischnâ*, Introd. au traité *Mena'hoth* (Pococke, *Porta Mosis*, *Notæ miscellaneæ*, p. 431-432); Josèphe, *Antiquités*, liv. III, chap. X, § 7.

(2) Cf. *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Ma'asé ha-Korbanoth*, ch. XII, § 4: מנחה שמקריב כל כהן תחלה כשיכנס לעבודה שמקריב אותה כידו.

(3) Voy. Lévitique, chap. II, *v.* 2.

(4) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, il manque ici les mots כן הצלי מפני החפזון, qui se trouvent dans les mss. de cette version.

(5) Les mots מלאך אלאמר signifient *la partie essentielle* ou *le fond de la chose*, *le résumé*. Cf. le t. II, chap. XVII (texte ar., fol. 36 *b*, trad. française, p. 136).

pitation (*ibid.*, *v.* 12). Or, dans la précipitation, on ne saurait s'arrêter à en rompre les os, ni à en envoyer d'une maison à une autre et à attendre le retour du messager; car toutes ces actions dénotent la négligence et le retard, tandis qu'on avait pour but de se garantir par la hâte et la précipitation, afin que personne ne fût en retard et ne manquât l'occasion de partir avec la foule, de sorte qu'on aurait pu lui faire du mal en le surprenant. Ces usages se sont ensuite perpétués en commémoration de l'événement, comme il est dit: *Tu observeras cette institution au temps fixé, d'année en année* (*ibid.*, XIII, 10). S'il a été dit que « l'agneau pascal ne pourrait être mangé que par ceux qui auraient été comptés pour y participer [1] », c'était pour inculquer le devoir de l'acheter, et afin que personne ne comptât sur un parent, sur un ami, ou sur le premier venu qui aurait pu le lui offrir, de sorte qu'il n'en eût pas pris soin d'avance. Quant à la défense d'en donner à manger aux incirconcis [2], les docteurs déjà l'ont expliquée [3], en disant que les Hébreux, pendant leur long séjour en Égypte, avaient négligé le commandement de la circoncision, afin de s'assimiler aux Égyptiens [4]. Lors donc que l'agneau pascal fut ordonné et qu'on y mit pour condition que personne ne l'immolerait qu'après avoir pratiqué la circoncision sur lui, sur ses enfants et sur les gens de sa maison, et qu'alors seulement *il pourrait s'approcher pour le faire* (*ibid.*, XII, 48), ils se firent tous circoncire. La multitude des circoncis, disent-ils, fit que le sang de la circoncision se mêla au sang de l'agneau pascal, et c'est à cela que le prophète fait allusion en

(1) Voy. Mischnâ, Ve partie, traité *Zeba'hîm*, chap. v, § 8, et cf. Exode, chap. XII, *v.* 4.

(2) Voy. Exode, chap. XII, *v.* 48.

(3) Voy. le Midrasch *Schemôth rabbâ*, sect. 19 (fol. 104, col. 4).

(4) L'auteur paraît partager l'opinion des talmudistes d'après laquelle les Israélites auraient été les seuls à pratiquer la circoncision. Voir plus loin les Notes au chap. XLIX, vers la fin.

disant : *trempée dans ton sang* (Ézéchiel, XVI, 6), à savoir le sang de l'agneau pascal et celui de la circoncision [1].

Il faut savoir que les Sabiens considéraient le sang comme une chose très-impure, et, malgré cela, ils le mangeaient, parce qu'ils croyaient que c'était la nourriture des démons, et que, si quelqu'un en mangeait, il fraternisait par là avec ces malins esprits qui venaient auprès de lui et lui faisaient connaître les choses futures, comme se l'imagine le vulgaire à l'égard des démons. Il y avait cependant des gens à qui il paraissait dur de manger du sang, car c'est une chose qui répugne à la nature humaine. Ceux-là donc, ayant égorgé un animal, en recueillaient le sang dans un vase ou dans une fosse, et mangeaient la chair de cet animal auprès du sang; ils s'imaginaient, en faisant cela, que les démons mangeaient ce sang, qui était leur nourriture, pendant qu'eux-mêmes ils mangeaient la chair, et que, par là, la fraternisation pouvait être obtenue, puisqu'ils mangeaient tous à la même table et dans la même réunion. Selon leur opinion, les démons devaient alors leur apparaître dans un songe, leur faire connaître les choses cachées [2] et leur rendre des services. C'étaient là des opinions suivies dans ces temps, acceptées avec empressement et généralement répandues, et dont la vérité était hors de doute aux yeux du vulgaire [3]. La loi parfaite entreprit de faire cesser chez ceux qui la reconnaissent ces maladies enracinées, en défendant de manger du sang; elle insista sur cette défense autant que sur celle de l'idolâtrie; Dieu a dit : *Je mettrai mon regard*

(1) Cf. la paraphrase chaldaïque de Jonathan et le commentaire de Raschi sur le passage d'Ézéchiel.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte העתידות, *les choses futures;* Al-'Harîzi traduit plus exactement : ויגידו להם תעלומות חכמה.

(3) Chez divers peuples de l'antiquité, le sang servait d'offrande, notamment en l'honneur des démons et des mânes; tantôt il était offert seul, tantôt on le mêlait aux libations. Voy. Spencer, *l. c.*, liv. II, cap. XI (p. 32 et suiv.); Saubert, *De sacrificiis veterum*, cap. XXV, p. 658 et suiv. Il est fait allusion à cet usage dans un passage des Psaumes, XVI, 4, en parlant de ceux qui s'empressent de suivre les usages étrangers.

(ma colère) *contre la personne qui mangera le sang* (Lévitique, XVII, 6), de même qu'il a dit, au sujet de celui qui donne de sa postérité à Moloch : *Je mettrai mon regard contre cette personne* (*ibid.*, XX, 6)[1]. Il n'existe pas de troisième commandement au sujet duquel on s'exprime de cette manière, qui n'est employée qu'à l'égard de ceux qui se livrent à l'idolâtrie ou qui mangent du sang ; car en mangeant de ce dernier, on est conduit à une espèce d'idolâtrie, qui est le culte des démons. Cependant, elle (la Loi) déclara pur le sang et en fit un moyen de purification pour celui qui en subirait le contact : *Tu en feras aspersion sur Aaron et sur ses vêtements, etc., et il se trouvera consacré lui et ses vêtements* (Exode, XXIX, 21). Elle ordonna d'en faire aspersion sur l'autel, et fit consister toute la cérémonie à l'y répandre, non à le rassembler : *Et moi*, est-il dit, *je vous l'ai fait mettre sur l'autel pour faire propitiation, etc.* (Lévit., XVII, 11) ; on le répandait là, comme il est dit : *Et il répandra tout le sang* (*ibid.*, IV, 18), et ailleurs : *Le sang de tes sacrifices sera répandu sur l'autel de l'Éternel ton Dieu* (Deutér., XII, 27). Enfin on ordonna même de répandre le sang de tout animal qu'on égorgerait, sans que ce fût un sacrifice, comme il est dit : *Tu le répandras par terre comme de l'eau* (*ibid.*, XII, 16 et 24 ; XV, 23). Ensuite, on défendit de s'assembler autour du sang et d'y manger, comme il est dit : *Vous ne mangerez pas auprès du sang* (Lévit., XIX, 26)[2]. Comme ils persistèrent à pécher et à suivre la

(1) Au lieu des mots בנפש ההיא, la plupart des mss. ar., ainsi que les versions d'Ibn-Tibbon et d'Al-'Harizi, portent באיש ההוא. Voy. ci-dessus, p. 132, note 1, et cf. p. 289, note 2.

(2) Nous avons ici encore un cas où Maïmonide est en désaccord avec la tradition rabbinique et avec ce qu'il dit lui-même dans ses ouvrages talmudiques. Cf. ci-dessus, p. 313, note 1. Selon le Talmud (traité *Synhédrin*, fol. 63 *a*), la défense exprimée par les mots לא תאכלו על הדם s'applique à différents cas hétérogènes et est une défense vague et générale (לאו שבכללות) ; Maïmonide lui-même l'applique au *fils rebelle*, disant qu'il est défendu de se livrer dans la jeunesse à la bonne chère et à la boisson, qui peuvent conduire à verser du sang. Voy. *Sépher*

coutume bien connue dans laquelle ils avaient été élevés, de fraterniser avec les démons en mangeant autour du sang, Dieu leur défendit absolument de manger dans le désert de la *viande de désir* (1), mais voulut que tout (animal destiné à la consommation) fût offert en *sacrifice pacifique* (2), en nous déclarant que la raison en était que le sang fût répandu sur l'autel et qu'on ne s'assemblât pas autour; il dit donc : *Afin que les enfants d'Israël amènent, etc., et qu'ils n'offrent plus leurs sacrifices aux boucs*, ou *démons* (*ibid.*, XVII, 5 et 7). Mais il restait encore (à prescrire une règle de conduite) concernant la bête sauvage et la volaille, car la bête sauvage ne pouvait jamais servir de sacrifice et la volaille ne pouvait être offerte en sacrifice *pacifique* (3); Dieu prescrivit donc, à la suite de cela, que, lorsqu'on aurait égorgé une bête sauvage ou une volaille quelconque dont il est permis de manger la chair, on en couvrît le sang avec de la poussière (4), afin qu'on ne s'assemblât pas pour manger autour du sang. C'est ainsi qu'on atteignit complétement le but *de rompre la fraternité* (5) entre ceux qui étaient réellement possédés et

Miçwoth, préceptes négatifs, n° 195; *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité *Mamrîm*, chap. VII, § 1.

(1) C'est-à-dire, de la viande non consacrée et qu'on mangeait au fur et à mesure qu'on en avait envie. L'expression talmudique בשר תאוה, *viande de désir*, est empruntée au Deutéronome, chap. XII, *v.* 20. Voy. Talmud de Babylone, traité *'Hullîn*, fol. 17 *a*.

(2) Voy. mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux* (Bible de M. Cahen, t. IV), p. 36; *Palestine*, p. 161.

(3) On ne pouvait offrir, en fait de volaille, que des tourterelles et des colombes; mais celles-ci ne pouvaient être offertes en sacrifices pacifiques : אין העוף בא שלמים. Voy. *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Ma'asé ha-Korbanôth*, chap. I, § 11.

(4) Voy. Lévitique, chap. XVII, *v.* 13; Mischnâ, V^e partie, traité *'Hullîn*, chap. VI.

(5) Les mots hébreux להפר האחוה sont tirés du livre de Zacharie, chap. XI, *v.* 14.—Par *ceux qui étaient réellement possédés*, l'auteur entend ceux qui croyaient à l'existence des démons et qui s'imaginaient qu'on pouvait se mettre en rapport avec eux.

leurs démons. — Il faut savoir que cette croyance était à peu près contemporaine de Moïse, notre maître, qu'elle était très-suivie et qu'elle égarait les hommes. Tu trouves cela textuellement dans le cantique HAAZINOU : *Ils sacrifient aux démons qui ne sont pas Dieu, à des dieux qu'ils n'avaient point connus, etc.* (Deutér., XXXII, 17). Les docteurs ont ainsi expliqué le sens des mots *qui ne sont pas Dieu:* non contents, disent-ils, d'adorer des êtres réels, ils adorent même des êtres imaginaires. Voici comment on s'exprime dans le *Siphri :* « Il ne leur suffit pas d'adorer le soleil, la lune, les planètes et les constellations, mais ils en adorent même les reflets (בבואה). » Le mot בבואה est le nom de l'ombre (ou du *reflet*) (1). — Je reviens maintenant à notre sujet. Il faut savoir que la *viande de désir* était défendue dans le désert seulement; car c'était une de ces opinions répandues alors que les démons habitaient les déserts et que là ils parlaient et apparaissaient, mais que dans les villes et les lieux habités ils ne se montraient pas, de sorte que ceux d'entre les habitants des villes qui voulaient pratiquer une de ces folies sortaient de la ville et se rendaient dans les lieux déserts et isolés. C'est pourquoi la *viande de désir* fut permise (aux Hébreux) après leur entrée dans le pays (de Canaan). D'ailleurs, cette maladie dut alors perdre de sa force et les partisans de ces opinions durent diminuer. En outre, c'eût été très-difficile et presque impossible que tous ceux qui voulaient manger de la viande d'un animal (domestique) se rendissent à Jérusalem. Par toutes ces raisons, la *viande de désir* n'avait été défendue qu'au désert.

Ce qu'il faut savoir encore, c'est que plus un péché est grave, et plus le sacrifice qu'il exige diminue de valeur quant à son

(1) Dans nos éditions du *Siphri*, ainsi que dans le *Yalkout* (t. I, n° 945), ce passage est rédigé différemment, et on n'y trouve pas le mot בבואה. Pour ce mot, cf. Talmud de Babylone, *Guittin*, fol. 66 *a*; *Nedarim*, fol. 9 *b*; *'Abôdâ Zara*, fol. 47 *a*, et *passim*.

espèce [1]. C'est pourquoi le péché d'idolâtrie commis par inadvertance demande particulièrement une chèvre [2], et les autres péchés d'un particulier exigent une brebis ou une chèvre [3]; car dans toute espèce, la femelle vaut moins que le mâle, et il n'y a pas de péché plus grand que l'idolâtrie, ni d'espèce [4] au-dessous de la chèvre. A cause du rang distingué qu'occupe le roi, le sacrifice que celui-ci offre pour un péché d'inadvertance est un bouc [5]; quant au grand prêtre et à la communauté, leur péché d'inadvertance ne consistant pas en un simple acte (personnel), mais en une décision légale [6], on a distingué leur sacrifice en

(1) C'est-à-dire, quant à l'espèce d'animaux ou de matières végétales qu'on y emploie.

(2) Voy. Nombres, chap. xv, *v.* 27. Selon la tradition, tout le passage des Nombres traite particulièrement du péché d'idolâtrie; voy. Talmud, traité *Horayôth*, fol. 8 *a* : וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה איזו היא מצוה שהיא שקולה כְכל המצות הוי אומר זו ע"א. Cf. Maïmonide, Commentaire sur la Mischnâ, IV[e] partie, Introduction au traité *Horayôth*. Il n'y a pas sous ce rapport de différence entre le grand prêtre, le prince et un particulier quelconque. Tous, selon la tradition, offrent une chèvre pour le péché d'idolâtrie. Voy. Mischnâ, même traité, chap. II, § 6: ובע"א היחיד והנשיא והמשיח מביאין שעירה.

(3) Voy. Lévitique, chap. IV, *v.* 28 et 32.

(4) Ibn-Tibbon a ici חלק מין, *partie d'une espèce;* le mot arabe צנף indique ici le *sexe*, comme plus loin מין נועה וצנפה.

(5) C'est-à-dire, le roi, à cause de son rang distingué, offre un mâle lorsqu'il a commis un péché quelconque d'inadvertance (voy. Lévitique, chap. IV, *v.* 22); la tradition excepte le péché d'idolâtrie, pour lequel, comme on l'a vu dans la note précédente, il offre une chèvre comme le simple particulier. — Nous avons adopté la leçon ולמזיה אלמלך, « ob *præstantiam* regis », qui nous paraît préférable, quoiqu'elle ne se trouve que dans un seul de nos mss. (suppl. hébr. n° 63); tous les autres ont ולמיזה, mais le mot ميزة ne se trouve pas dans les dictionnaires.

(6) C'est-à-dire, le péché que la Loi leur attribue consiste en une décision légale erronée qui sert de règle de conduite à chaque particulier. Le mot צבור, *communauté*, a ici le sens du mot biblique עדה, par lequel, dans les passages bibliques relatifs à ces sacrifices, les rabbins entendent le grand tribunal ou Synhédrin. Voy. ci-dessus, p. 328, note 2.

leur prescrivant d'offrir des taureaux (1), et, pour le péché d'idolâtrie, des boucs (2). — Comme les péchés pour lesquels on offrait un *ascham* (sacrifice de délit) sont moins graves que ceux pour lesquels on offrait un *'hattâth* (sacrifice de péché), le sacrifice *ascham* était un bélier ou un jeune agneau (3); on a donc choisi une espèce et un sexe plus distingués, et on a voulu que ce fût un mâle d'entre les brebis. Ne vois-tu pas que, pour l'holocauste aussi, qui appartient entièrement à Dieu, on a choisi un sexe plus distingué et qu'il ne peut être qu'un mâle (4)? C'est encore par le même principe que l'offrande du pécheur et celle de la femme infidèle également soupçonnée d'un péché (5) étaient

(1) Voy. Lévitique, chap. IV, *v.* 4 et 14.

(2) Voy. Nombres, chap. XV, *v.* 24 : ושעיר עזים אחד לחטאת, *et un bouc* (c.-à-d. un mâle) *comme sacrifice de péché*, outre le taureau qui est un holocauste. L'auteur, contrairement à la tradition dont nous avons parlé dans les notes précédentes, paraît admettre que le grand prêtre aussi offre un *bouc* (un mâle), et non pas une *chèvre* (une femelle). — Ayant posé en principe que le péché le plus grave est expié par un sacrifice de moindre valeur, l'auteur croit devoir indiquer une raison pourquoi le roi, le grand prêtre et le grand tribunal font exception à la règle et offrent un mâle du menu bétail, ou même un taureau.

(3) Voy. Lévitique, chap. V, *v.* 15, 18 et 25; chap. XIV, *v.* 12-13; chap. XIX, *v.* 21-22; Nombres, chap. VI, *v.* 12. Sur les différences entre le *'Hattath* et le *Ascham*, voy. mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux*, p. 34-35; *Palestine*, p. 160 *b*.

(4) L'auteur veut dire que, pour l'holocauste qui ne suppose point de péché et qui est souvent un sacrifice volontaire offert à Dieu, on a préféré le mâle. Voy. Lévitique, chap. I, *v.* 3 et 10; pour les oiseaux seuls, on ne distingue pas le sexe (*ibid.*, *v.* 14), et on peut aussi bien offrir en holocauste une femelle qu'un mâle. Cf. Talmud de Babylone, traité *Mena'hoth*, fol. 25 *a*; *Temourâ*, fol. 14 *a*; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Issouré Mizbea'h*, chap. III, § 1.

(5) Mot à mot : *parce qu'elle est également un soupçon de péché;* c'est-à-dire, parce que cette dernière offrande a pour motif un soupçon de péché. Le suffixe dans לאנהא ne se rapporte qu'à מנחת סוטה, tandis que le suffixe dans תקריבהא se rapporte aux deux offrandes. Voy. Lévitique, ch. V, *v.* 11, et Nombres, ch. V, *v.* 15. Cf. mes *Réflexions, etc.*, p. 39, et *Palestine*, p. 163 *b*.

privées d'embellissement et de bonne odeur, et on ne devait mettre avec ces offrandes ni huile ni encens. On y a supprimé cet embellissement, parce que la personne qui l'offre n'a pas eu une conduite bien belle; et, comme si elle avait eu un mouvement de repentir, on lui disait en quelque sorte[1] : A cause de tes mauvaises actions, ton offrande sera dans un état inférieur. Quant à la femme infidèle, dont l'action est plus honteuse qu'un péché d'inadvertance, son offrande est d'une matière inférieure; car elle se compose de farine d'orge. Ces particularités qu'on vient de parcourir[2] ont une signification très-remarquable.

Les docteurs disent que la raison pourquoi, au huitième jour de l'installation (des prêtres), on offrait *un jeune veau comme sacrifice de péché* (Lévit., IX, 2), c'était de faire expiation du veau d'or, et que de même le sacrifice de péché du jour des expiations était *un jeune taureau pour le péché* (*ibid.*, XVI, 3), pour faire expiation du veau d'or. Conformément à l'idée qu'ils ont exprimée, il me semble que la raison pourquoi tous les sacrifices de péché, tant pour le particulier que pour la communauté, étaient des boucs, — je veux parler des boucs offerts aux fêtes, aux néoménies et au jour des expiations, ainsi que des boucs offerts pour le péché d'idolâtrie[3], — la raison en est, dis-je, que leur principal péché alors était d'offrir des sacrifices aux boucs (démons), comme le dit expressément le texte de l'Écriture : *et afin qu'ils n'offrent plus leurs sacrifices aux boucs* (démons) *vers lesquels ils se laissent entraîner* (Lévit., XVII, 7).

(1) Mot à mot : *c'est donc comme si elle avait été mue au repentir,* et (comme si) *on lui disait.* Le verbe חרך doit être lu évidemment au passif (حُرِّكَ); la traduction d'Ibn-Tibbon, וכאלו יעירהו זה, me paraît inexacte; de même celle d'Al-'Harîzi qui a וכאלו הוא מעיר.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte : כבר נמשכו טעמי אלו החקים כלן על סדר; au lieu de החקים, les mss. ont plus exactement : החלקים. Al-'Harîzi traduit : והנה באו כל אלה הפרטים על סדר.

(3) Voy. la note 2 de la page précédente.

Quant aux docteurs, ils pensent que la raison pourquoi l'expiation des péchés de la communauté se faisait constamment par le sacrifice des boucs, c'était que le bouc se rattache au péché que toute la communauté d'Israël avait commis jadis. Ils font allusion à la vente de Joseph le juste, dans l'histoire duquel il est dit : *Ils égorgèrent un bouc, etc.* (Genèse, XXXVII, 31) (1). Il ne faut point considérer cette raison comme faible; car ce que toutes ses actions ont pour but, c'est que chaque pécheur soit convaincu qu'il doit toujours se souvenir de son péché et le confesser, comme il est dit : *Et mon péché est continuellement devant moi* (Ps. LI, 5), et qu'il doit chercher, lui et sa postérité, à obtenir le pardon de ce péché par un acte religieux de la même espèce que le péché lui-même. Voici ce que je veux dire : S'il a péché dans une affaire d'argent, l'acte réparateur doit consister aussi en un sacrifice d'argent; s'il a péché par des jouissances corporelles, il doit s'imposer un acte religieux qui fatigue et afflige son corps, en jeûnant et en veillant la nuit; s'il a commis un péché moral, il doit le réparer par un acte moral opposé, comme nous l'avons exposé dans le traité *Déôth* (des mœurs) et ailleurs (2). Enfin, s'il a commis une faute spéculative, c'est-à-dire si, par son incapacité ou sa négligence à se livrer à la recherche et à la spéculation, il a admis une idée fausse, il doit la combattre, en la banissant de son esprit et en empêchant celui-ci de penser (3) à

(1) Voy. *Yalkout*, au Lévitique, chap. IX, *v.* 2, n° 521 (d'après le *Tôrath Kohanim*) : יש בידכם בהחלה וישחטו שעיר עזים יבא שעיר ויכפר על מעשה שעיר.

(2) Voy. *Mischné Torâ*, liv. I, traité *De'ôth*, chap. II, § 2, et Commentaire sur la Mischnâ, *Huit Chapitres*, servant d'Introduction au traité *Abôth*, chap. IV, où l'auteur cite pour exemple le vice de la *parcimonie* ou de l'avarice, qu'il faut guérir par le vice opposé de la *prodigalité*, afin de faire acquérir aux parcimonieux la vertu intermédiaire de la *générosité* (voy. Pococke, *Porta Mosis*, p. 198-199). Cf. le t. II, p. 285, note 1.

(3) Ibn-Tibbon n'a pas rendu les mots וכפّהא ען אלפכרה; Al-'Harizi traduit : יקביל אותה בביטול מחשבותיו ולהשבית זוממיו מחשוב בדבר מעניני העולם. Le mot ויחשוב qui suit dans les éditions de la

rien de mondain, pour ne s'occuper que des choses de l'intelligence et de l'examen sérieux des choses qu'il faut croire. C'est à peu près dans ce sens qu'il a été dit : *Si mon cœur a été secrètement séduit, ma main s'est appliquée sur ma bouche* (Job, XXXI, 27) (1), ce qui est une expression allégorique signifiant qu'on doit *s'abstenir* et *s'arrêter devant ce qui est obscur*, comme nous l'avons exposé dans le premier livre de ce traité (2). Ainsi, tu vois que lorsque Aaron eut failli en faisant le veau d'or, il lui fut imposé, à lui et à tous ceux de sa race qui devaient le remplacer,

version d'Ibn-Tibbon est de trop et ne se trouve pas dans les mss. de cette version.

(1) Nous traduisons ce passage d'après le sens que paraît lui donner Maïmonide. Selon lui, l'expression *ma main a baisé ma bouche* signifie : j'ai mis ma main sur ma bouche en signe de silence. Job veut dire qu'il a gardé le silence et qu'il a étouffé les sentiments secrets de son cœur qu'éveillait en lui l'éclat du soleil et de la lune.

(2) Selon Éphôdi, l'auteur ferait ici allusion à ce qu'il a dit au chap. v de la Ire partie (p. 47) : « Il ne devra rien trancher selon une première idée qui lui viendrait, ni laisser aller ses pensées tout d'abord en les dirigeant résolûment vers la connaissance de Dieu ; mais il devra y mettre de la pudeur et de la réserve, et s'arrêter parfois, afin de s'avancer peu à peu. » Ibn-Caspi croit que l'auteur a en vue un passage de l'Introduction (p. 10) : « La vérité tantôt nous apparait de manière à nous sembler claire comme le jour, etc. » Il me semble que les deux commentateurs ont été induits en erreur par la version d'Ibn-Tibbon qui rend les mots arabes פי אול הד֗ה אלמקאלה֗ par בתחלת זה המאמר « au *commencement* de ce traité » ; de même Al-'Harizi : בתחלת זה הספר. Mais je crois que ces mots signifient : « dans le (livre) *premier* de ce traité », et que l'auteur veut parler de ce qu'il a dit au ch. XXXII, p. 110 : « Si tu t'arrêtes devant ce qui est obscur, si tu ne t'abuses pas toi-même en croyant avoir trouvé la démonstration pour ce qui n'est pas démontrable, si tu ne te hâtes pas de repousser et de déclarer mensonge quoi que ce soit dont le contraire n'est pas démontré, et qu'enfin tu n'aspires pas à la perception de ce que tu ne peux pas percevoir, alors tu es parvenu à la perception humaine, etc. » Je ferai observer qu'au commencement de ce passage, l'auteur dit dans l'original arabe : אן וקפת ענד אלשבהה֗, expression qui correspond à celle que nous avons ici : אלוקוף ענד אלשבהה֗.

d'offrir un taureau et un jeune veau (1). De même, là où le péché est mis en rapport avec un bouc, l'acte religieux s'accomplissait au moyen d'un bouc (2). Si l'âme est bien pénétrée de ces idées, l'homme sera conduit par là à avoir en horreur le péché et à s'en éloigner, afin de ne pas être obligé, en y tombant, de se soumettre à une expiation longue et pénible; parfois même l'expiation ne pourra être accomplie (3), de sorte que l'homme évitera d'avance le péché et le fuira, ce qui évidemment est d'une grande utilité. Il faut te bien pénétrer de ce sujet.

Je crois devoir appeler ici ton attention sur une chose très-remarquable, bien qu'elle puisse paraître étrangère au but de ce traité. Le bouc offert aux néoménies est seul appelé *sacrifice de péché* A L'ÉTERNEL (Nombres, XXVIII, 15), expression qui n'est employée ni pour aucun des boucs offerts aux fêtes, ni pour les autres sacrifices de péché, ce dont la raison, selon moi, est très-claire : c'est que les sacrifices que la communauté offrait à certaines époques, c'est-à-dire les sacrifices additionnels (des fêtes), étaient tous des holocaustes, et il y avait chaque jour un bouc comme sacrifice de péché. Ce bouc était mangé, tandis que les holocaustes étaient entièrement brûlés; c'est pourquoi on les appelle expressément *sacrifice igné* A L'ÉTERNEL (4), tandis qu'on ne dit jamais ni *sacrifice de péché* A L'ÉTERNEL, ni *sacrifice pacifique* A L'ÉTERNEL, parce que ces sacrifices étaient mangés. Même les sacrifices de péché qui étaient brûlés (5) ne pouvaient être appelés *sacrifices ignés à l'Éternel*, ce dont j'expliquerai la raison

(1) Voy. Lévitique, chap. IX, v. 2, et chap. XVI, v. 3. Les mots *et à tous ceux de sa race qui devaient le remplacer* ne se rapportent qu'au taureau, dont il est question dans le second passage; car le sacrifice d'un veau, dont parle le premier passage, ne fut imposé qu'à Aaron seul.

(2) Voy. ci-devant, p. 378, note 1.

(3) C'est-à-dire, parfois l'homme reconnaîtra d'avance qu'il sera incapable d'accomplir l'expiation.

(4) Voy., par exemple, Nombres, chap. XXVIII, v. 19; chap. XXIX, v. 13 et 36.

(5) Voy., par exemple, Lévitique, chap. IV, v. 12 et 21.

dans ce chapitre. On ne pouvait donc pas (à plus forte raison) appeler les boucs (des fêtes) *sacrifices de péché à l'Éternel*, car on en mangeait, et on ne les brûlait pas en entier. Mais, comme on pouvait craindre qu'on ne considérât le bouc des néoménies comme un sacrifice offert à la lune, à l'exemple des Égyptiens, qui offraient des sacrifices à la lune aux commencements des mois (1), il est dit expressément en parlant de ce bouc qu'il est consacré *à Dieu*, et non à la lune. On ne pouvait avoir cette crainte au sujet des boucs offerts aux fêtes et aux autres jours solennels (2), car ces jours n'étaient ni des commencements de mois, ni signalés par aucun phénomène de la nature, mais avaient été institués par les décrets de la Loi. Au contraire, les commencements des mois lunaires ne furent pas institués par la Loi ; mais les peuples offraient ces jours-là des sacrifices à la lune, de même qu'ils en offraient au soleil quand il se levait et quand il entrait dans certains degrés (de l'écliptique), comme on le sait par ces livres (des Sabiens). C'est pourquoi on emploie, en parlant de ce bouc (des néoménies), une expression (3) particulière, en disant *à l'Éternel*, afin de détruire les erreurs qui étaient enracinées dans les cœurs gravement malades (des Israélites). Pénètre-toi bien de cette idée remarquable.

Il faut savoir aussi que tout sacrifice de péché, par lequel on

(1) Sur la célébration des néoménies chez les peuples de l'antiquité, voy. Spencer, liv. III, Dissert. IV (édition de Cambridge, 1685, p. 715 et suiv.); sur les Égyptiens, cf. Lepsius, *Chronologie der Ægypter*, t. I, p. 157, et *ibid.*, note 3.

(2) C'est-à-dire, aux trois grandes fêtes de la Pâque, de la Pentecôte et des Cabanes, et aux autres jours solennels, tels que le jour des Expiations et le premier jour du *septième* mois, auquel on offrait un bouc comme sacrifice de péché, outre celui des néoménies ordinaires. Voy. Nombres, chap. XXVIII, *v.* 21, 30; chap. XXIX, *v.* 5-6, 11, 16, 19, 22, 25, 28, 31, 34, 37.

(3) Plusieurs mss. ont אלעבאדה (avec *daleth*) au lieu de אלעבארה (avec *resch*); la version d'Ibn-Tibbon, qui a חרש הלשון, est favorable à la leçon que nous avons adoptée.



croit expier de grands péchés, ou même un seul péché, comme, par exemple, le sacrifice pour le *péché d'ignorance* (1) et d'autres semblables (2), est brûlé en entier, hors de l'enceinte, et non sur l'autel; car on ne brûlait sur l'autel que l'holocauste et ce qui lui ressemble (3), et c'est pour cela qu'il est appelé *autel de l'holocauste* (Exode, XXX, 28 et *passim*). En effet, l'holocauste brûlé était (considéré comme) une *odeur agréable à Dieu*, et de même toute *Azcarâ* (4) offrait une *odeur agréable à Dieu*. Il devait indubitablement en être ainsi, puisque cette cérémonie devait détruire les croyances idolâtres, comme nous l'avons exposé. Mais l'usage de brûler ces *sacrifices de péché* (dont nous avons parlé) ne signifie autre chose, si ce n'est que la trace de tel péché était effacée et avait disparu comme ce corps qui venait d'être brûlé, et qu'il ne restait pas de trace de cette action, de même qu'il ne restait pas de trace de ce sacrifice de péché qui avait été détruit par les flammes. Par conséquent, celui-ci, quand on le brûlait, ne pouvait offrir une *odeur agréable* à Dieu; mais, au contraire, c'était une fumée que Dieu devait détester et abhorrer; c'est pourquoi il était entièrement brûlé *hors de l'enceinte*. Ne vois-tu pas qu'au sujet de l'offrande de la femme adultère, on dit que c'est une *offrande de rappel pour rappeler l'iniquité* (Nombres, V, 15), et non pas que ce soit une chose favorablement accueillie?

(1) C'est-à-dire, pour le péché commis par ignorance par la communauté d'Israël, ou par le grand tribunal, qui s'est trompé dans sa décision; ce sacrifice tire son nom חטאת העלם דבר des mots ונעלם דבר (Lévitique, IV, 13). Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Horayôth*, chap. I, § 2, et Maïmonide, Commentaire sur la Mischnâ, préface au même traité.

(2) Par exemple, le sacrifice du grand prêtre qui avait péché (Lévit., IV, 12), et celui que le grand prêtre offrait au jour des expiations (*ibid.*, XVI, 27).

(3) Par exemple, l'*offrande* du prêtre (voy. ci-dessus, p. 369, note 1), ainsi que certaines parties des sacrifices et une portion des offrandes appelée אזכרה, *souvenir* (Lévit., II, 9, et *passim*).

(4) Comme nous l'avons dit dans la note précédente, on appelait ainsi la portion de l'offrande qui était brûlée sur l'autel.

Le *bouc émissaire* étant destiné à l'expiation totale de grands péchés, de sorte qu'il n'existe aucun sacrifice public de péché qui en fasse expier autant que lui et qu'il emporte en quelque sorte tous les péchés, on ne devait point l'égorger, ni le brûler, ni l'offrir en sacrifice (1); mais on devait l'éloigner autant que possible et le lancer dans une terre dite GUEZÉRA (Lévit., XVI, 22), c'est-à-dire écartée des habitations. Il est indubitable pour tout le monde que les péchés ne sont point des corps (2) qui puissent se transporter du dos d'un individu sur celui d'un autre. Mais tous ces actes ne sont que des symboles destinés à faire impression (3) sur l'âme, afin que cette impression mène à la pénitence; on veut dire : nous sommes débarrassés du fardeau de toutes nos actions précédentes, que nous avons jetées derrière nous et lancées à une grande distance.

Quant à l'offrande de vin, elle m'a laissé jusqu'à présent dans la perplexité. Comment se fait-il qu'on ait ordonné de faire cette offrande que présentaient aussi les idolâtres (4); je n'ai point su m'en rendre compte; mais un autre en a donné la raison que voici : La faculté d'*appétition*, qui a sa source dans le foie, ne trouve rien de meilleur que la viande; la faculté *vitale*, qui a sa source dans le cœur, ne trouve rien de meilleur que le vin; de même, la faculté qui a sa source dans le cerveau, c'est-à-dire la

(1) Littéralement : *on ne devait le traiter ni par l'action d'égorger, etc.*; c'est-à-dire, on ne devait lui appliquer aucun de ces trois modes. — Le verbe مارس (III° forme de مرس) signifie *traiter*, *manier*; la traduction d'Ibn-Tibbon, לא נרצה, et celle d'Al-'Harîzi, לא נצטוה, ne rendent pas exactement ce verbe. Le mot להקבר, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, est une faute; les mss. ont להקרבה, et l'édition *princeps* l'abréviation להקר'.

(2) La version d'Ibn-Tibbon porte משאות, *des fardeaux;* celle d'Al-'Harizi a, conformément au texte arabe, גופות.

(3) Littéralement : *à laisser une image dans l'âme.* Ibn-Tibbon a substitué au mot arabe צורה, *image*, le mot מורא, *crainte.*

(4) Sur les libations des Hébreux et des païens, voy. mes *Réflexions, etc.*, p. 39; *Palestine*, p. 163 *a*.

toi, ton fils, ta fille, etc., ainsi que l'étranger, l'orphelin et la veuve (*ibid.*, XVI, 14).

Maintenant, nous avons parcouru les commandements particuliers qui appartiennent à cette classe, et nous en avons touché beaucoup de détails.

CHAPITRE XLVII.

Les commandements que renferme la douzième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le livre *Tohorâ* (de la purification). Quoique j'aie déjà parlé sommairement de leur utilité (1), nous devons donner ici de plus amples explications; et, après avoir motivé cette classe comme il convient, je donnerai les raisons de ces détails, autant qu'elles me sont claires à moi-même.

Je dis donc : Cette Loi divine, qui fut donnée à Moïse, notre maître, et qui lui a été attribuée, n'avait d'autre but que de rendre plus faciles les cérémonies du culte et d'en alléger (2) le fardeau; et, s'il y en a qui peuvent te paraître pénibles et très-lourdes, cela vient de ce que tu ne connais pas les usages et les rites qui existaient dans ces temps-là. Que l'on compare donc un culte où l'homme brûle son enfant avec celui où l'on brûle une jeune colombe (3)! Il est dit dans le Pentateuque : *car même leurs fils et leurs filles, ils les brûlent dans le feu à leurs dieux* (Deutér., XII, 31); voilà le culte qu'ils offraient à leurs dieux, et ce qu'il

(1) Voy. ci-dessus, chap. xxxv, p. 272.

(2) Le mot תכׄפיף n'a été rendu ni par Ibn-Tibbon ni par Al-'Harizi; ce dernier traduit : להקל העבודות וטורח היגיעות.

(3) Littéralement : *il faut que tu compares* (*ces deux choses*) : *que l'homme brûle son enfant pour célébrer son culte, ou qu'il brûle une jeune colombe.* Pour les mots *il faut que tu compares*, Ibn-Tibbon a mis ראה ההפרש, *vois la différence*, et, à la fin de la phrase, il a ajouté les mots : לעבודת אלהינו.

y a d'analogue à cela, dans notre culte, c'est de brûler une jeune colombe, ou même une poignée de fleur de farine. C'est à cet égard que notre nation fut réprimandée au temps de sa rébellion et qu'il lui fut dit : ***Mon peuple, que t'ai-je fait? quelle peine t'ai-je donnée? accuse-moi*** (Michée, VI, 3); il est dit encore, dans le même sens : ***Ai-je été un désert pour Israël, ou un pays de profondes ténèbres? Pourquoi mon peuple dit-il: nous nous retirons, etc.*** (Jérémie, II, 31), ce qui signifie : quel est donc le fardeau pénible qu'ils ont vu dans cette loi pour qu'ils la quittassent [1]? Ailleurs Dieu nous apostrophe en disant : ***Quel tort vos pères ont ils trouvé en moi pour qu'ils se soient éloignés de moi (ibid., v. 5)***? Tous ces passages n'ont qu'un seul et même but.

Après cette observation préliminaire, qui est importante et que tu ne dois pas perdre de vue, je dis : Nous avons déjà exposé que tout ce qu'on voulait obtenir par le sanctuaire, c'était qu'il produisît une impression sur celui qui viendrait le visiter, qu'il inspirât la crainte et le respect, comme il est dit : ***et vous craindrez mon sanctuaire*** (Lévit., XIX, 30). Mais, lorsqu'on aborde continuellement n'importe quel objet respectable, l'effet qu'il produit sur l'âme diminue et l'impression qu'on en reçoit est moindre. Les docteurs déjà ont appelé l'attention sur ce sujet en disant qu'il n'est pas bon d'entrer à tout moment dans le sanctuaire, et ils citent à l'appui ces paroles : ***Ne mets pas trop souvent ton pied dans la maison de ton prochain, de peur qu'il ne se rassasie de toi et ne te haïsse*** (Prov., XXV, 17) [2]. C'est dans cette intention que Dieu défendit aux impurs d'entrer dans le sanctuaire, et les cas d'impureté étant très-nombreux, on ne pouvait guère trouver que très-rarement une personne pure. En effet, quand même on se serait préservé du contact d'une charogne, on aurait pu ne pas échapper au contact de l'un des ***huit***

(1) Cf. sur ce passage de Jérémie, le tome II, chap. XXXIX, p. 305, et *ibid.*, note 2.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghîgâ*, fol. 7 *a*.



reptiles [1] qui tombent souvent dans la maison, ainsi que dans les aliments et les boissons, et contre lesquels on heurte souvent [2]. Ayant évité cela, on aurait pu encore ne pas échapper au contact d'une femme ayant ses menstrues ou atteinte d'un flux de sang, d'un homme affligé de gonorrhée, d'un lépreux, ou de leur couche [3]; quand même on y aurait échappé, on ne pouvait pas toujours éviter de cohabiter avec sa femme, ou d'avoir un accident nocturne [4]. Lors même qu'on se serait purifié de ces impuretés, il n'était pas permis d'entrer au temple avant le coucher du soleil [5]. Or, comme on ne pouvait pas entrer dans le temple pendant la nuit, ce qui résulte des traités *Middôth et Tâmîd* [6],

(1) Voy. Lévitique, chap. xi, *v.* 29-30, où l'on énumère huit espèces de reptiles, pour la plupart des *sauriens*, dont le contact rend impur. Cf. *Palestine*, p. 27 *a*. Sur le contact d'une charogne, voy. le même chap. du Lévitique, *v.* 39-40.

(2) Ibn-Tibbon traduit selon le sens : ירמסם האדם דרך הליכתו, *l'homme les écrase en marchant*; Al-'Harizi traduit littéralement : וכל היום יכשל בם האדם.

(3) Voy. Lévitique, chap. xv, et chap. xiii, *v.* 45-46.

(4) Voy. Lévitique, chap. xv, *v.* 16-18, et Deutéronome, chap. xxiii, *v.* 11-12.

(5) Il est dit, dans tous les passages qui traitent de ces impuretés, que la personne dont il s'agit, même après s'être purifiée, restera impure jusqu'au soir : וטמא עד הערב. Voy. surtout Lévitique, ch. xxii, *v.* 6-7, et Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 14 *b*: טבול יום דאוריתא הוא דכתיב ובא השמש וטהר; *Mischné Torâ*, liv. X, traité *Aboth ha-toumoth* (des impuretés principales), chap. X, § 1, et liv. VIII, traité *Biath ha-mikdasch* (de l'entrée dans le sanctuaire), chap. iii, § 14.

(6) Voy. Mischnâ, V^e partie, traité *Middoth*, chap. i, §§ 1 et 8, et traité *Tamîd*, chap. i, § 1. Il résulte de ces passages que les prêtres qui étaient de garde au temple se tenaient la nuit dans trois lieux qui étaient en dehors du parvis, et que les chefs de la section, couchés dans l'un de ces lieux, tenaient les clefs du parvis, de sorte que personne ne pouvait y pénétrer la nuit. On voit que l'auteur veut parler de l'*impossibilité*, pour tout le monde, d'entrer pendant la nuit, et qu'il ne s'agit point ici d'une *illégalité*; Ibn-Tibbon et Al-'Harizi ont donc mal rendu les mots arabes ולא יגז, l'un par ולא הותר, l'autre par ואסור, et il fallait dire

il se pouvait la plupart du temps que celui-là (qui s'était purifié) cohabitât cette nuit même avec sa femme, ou qu'il lui survînt une des autres causes d'impureté et qu'il se trouvât le lendemain au même point que la veille.

Tout cela donc contribuait à ce que l'on se tînt éloigné du sanctuaire et qu'on n'y entrât pas à chaque instant. Tu sais d'ailleurs ce que disent les docteurs : « Aucune personne, fût-elle pure, ne doit entrer au parvis pour célébrer le culte avant de s'être baignée [1]. » Ces actes donc entretenaient le respect et servaient à produire l'impression qui devait conduire à la piété qu'on avait pour but. A mesure que le cas d'impureté pouvait arriver plus fréquemment, la purification était plus difficile et durait plus longtemps. Se trouver sous le même toit avec des corps morts, et surtout avec ceux des parents et des voisins, est un cas plus fréquent qu'aucune autre impureté; on ne pouvait donc redevenir pur qu'au moyen des cendres de la *vache rousse*, qui sont extrêmement rares, et au bout de sept jours [2]. Le flux (du sang ou de la gonorrhée) et les menstrues sont plus fréquents que le contact d'une chose impure; c'est pourquoi ces impuretés exigeaient sept jours (de purification) [3], et celui qui se mettait en

ולא יתכן, ou ואי אפשר. Dans la version d'Ibn-Tibbon, les mots פירוש אפילו משיעריב שמשו ont été ajoutés par quelques copistes, ou par les éditeurs; ils ne se trouvent ni dans les mss. de cette version que nous avons pu consulter, ni dans le commentaire de Schem-Tob.

(1) Voy. Mischnâ, IIe partie, traité *Yômâ*, chap. III, § 3.

(2) Voy. Nombres, chap. XIX, et cf. *Palestine*, p. 162. Selon la tradition, les cendres de la vache rousse étaient très-rares; depuis Moïse jusqu'à Ezra, on n'avait brûlé que deux vaches, et depuis Ezra jusqu'à la destruction du second temple, cinq ou sept. Voy. Mischnâ, VIe partie, traité *Parâ*, chap. III, § 5. On ne pouvait se procurer qu'à grands frais une vache entièrement propre à cette cérémonie. Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 31 *a*.

(3) C'est-à-dire, les personnes guéries de ces maladies devaient encore compter sept jours pour être complétement pures. Voy. Lévitique, chap. XV, *v*. 13, 19 et 28.

contact avec elles était impur un seul jour [1]. Si la purification de l'homme atteint de gonorrhée, de la femme affectée d'un flux de sang, et de la femme en couches, ne se complète que par un sacrifice, c'est que ces cas arrivent plus rarement que les menstrues [2]. — Toutes ces impuretés, je veux dire celles des menstrues, de la gonorrhée, du flux de sang, de la lèpre, d'un corps mort, d'une charogne, d'un reptile et du sperme, sont des choses fort malpropres. Les dispositions légales y relatives ont donc pour but des choses variées : 1° d'éloigner de nous toute malpropreté ; 2° de préserver le sanctuaire ; 3° d'avoir égard aux coutumes généralement répandues, car tu vas entendre tout à l'heure quelles cérémonies pénibles les Sabiens s'imposaient dans ces cas d'impureté ; 4° d'alléger ce pénible fardeau et de faire que la question de ce qui est pur ou impur n'entrave l'homme dans aucune de ses occupations, car cette question ne concerne que le sanctuaire et les choses saintes : *Elle ne touchera aucune chose sainte et ne viendra point dans le sanctuaire* (Lévit., XII, 4). Pour le reste, on ne se rend coupable d'aucun péché, en restant impur tant qu'on veut et en se nourrissant tant qu'on veut de choses profanes entachées d'impureté. Selon les coutumes ré-

(1) Voy. *ibid.*, v. 5-9, 21-23 et 27.

(2) On a vu ici une contradiction avec le principe que l'auteur vient de poser, à savoir que, plus un cas d'impureté est fréquent, et plus l'acte de purification est difficile et long, tandis qu'ici il paraît dire que ce sont les cas les plus rares qui ont besoin d'un sacrifice. Mais, dans notre passage, l'auteur ne veut que justifier l'emploi du sacrifice dans la purification de l'homme atteint de gonorrhée, de la femme affectée d'un flux de sang et de la femme en couches, tandis que la femme se purifiant de ses menstrues n'a pas besoin de sacrifices ; et, comme il fait entendre, la raison en est que les menstrues arrivant plus fréquemment que les trois premiers cas, on n'a pas voulu imposer à la femme l'obligation d'offrir chaque fois un sacrifice pour sa purification. Voir le commentaire de Schem-Tob. Selon Éphôdi, le traducteur Ibn-Tibbon aurait plus tard corrigé sa traduction en substituant plus haut, aux mots יותר נמצאת, les mots יותר מעטה המציאות ; dans les mss. que nous avons pu consulter, cette correction n'existe pas et la leçon est conforme à celle des éditions.

pandues parmi les Sabiens jusqu'à notre temps dans les pays de l'Orient, je veux dire parmi les restes des mages [1], la femme ayant ses menstrues reste isolée dans un appartement, on brûle [2] les endroits sur lesquels elle marche, celui qui lui parle devient impur, et si le vent qui souffle passe sur la femme et sur un homme pur, celui-ci devient impur. Tu vois, par conséquent, combien ces usages sont éloignés de ce que nous disons : « Tous les travaux que la femme fait pour son mari, la femme ayant ses menstrues peut les faire également, excepté de lui laver la figure, etc. [3] » ; on ne lui défend que de cohabiter avec elle pendant les jours de sa souillure et de son impureté. — Une autre coutume répandue parmi les Sabiens jusqu'à notre temps, c'est qu'ils réputent impurs tout ce qui se sépare du corps, soit poil, soit ongle, soit sang ; c'est pourquoi tout barbier, chez eux, est impur, parce qu'il touche le sang et les poils [4]. Quiconque se fait raser doit se plonger dans de l'eau jaillissant d'une source. Ils ont beaucoup de ces usages incommodes, tandis que nous, nous ne faisons attention à ce qui est pur ou impur qu'à l'égard des choses saintes et du sanctuaire.

Cependant, si l'Écriture dit : *Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car moi je suis saint* (Lévit., XI, 44), ce n'est point dit à l'égard de ce qui est pur ou impur ; le *Siphra* dit expressément qu'il s'agit là d'une « sanctification par les commandements [5] », et de même les docteurs disent, au sujet de ces mots :

(1) C'est-à-dire, des guèbres, partisans de la religion de Zoroastre. Selon le Zend-Avesta, les menstrues viennent d'Ahriman, et un grand châtiment est réservé à celui qui s'approche d'une femme pendant son temps critique. Voy. *Zend-Avesta* par Anquetil-Duperron, t. I, 2e partie, Vendidad, farg. XVI, p. 397 et suiv.; farg. XVIII, p. 411 et suiv. — Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot המגורתי est une faute d'impression; les mss. ont המגוסי. Al-'Harizi traduit : שארית עובדי אש.

(2) C'est-à-dire, sans doute : on purifie par le feu.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kethoubôth*, fol. 4 *b* et 61 *a*.

(4) Cf. *Zend-Avesta*, *ibid.*, p. 400 et suiv.

(5) C'est-à-dire, d'une sanctification morale par l'observance des

Soyez saints (Lévit., XIX, 2), qu'il s'agit là d'une sanctification par les commandements. C'est pourquoi la transgression des commandements est aussi appelée טומאה (souillure ou impureté), expression employée à l'égard des commandements fondamentaux [1], qui sont l'idolâtrie, l'inceste et l'assassinat. En parlant, par exemple, de l'idolâtrie, on dit : *car il a donné de sa postérité à Moloch pour souiller mon sanctuaire* (Lévit., XX, 3) ; de l'inceste, on dit : *ne vous souillez par rien de tout cela* (*ibid.*, XVIII, 24); de l'assassinat, on dit : *vous ne souillerez point le pays, etc.* (Nombres, XXXV, 34). On voit, par conséquent, que l'expression de טומאה (souillure ou impureté) est un homonyme qui se dit dans trois sens différents. Elle se dit : 1° de la désobéissance et de la transgression des commandements en fait d'actions ou d'opinions ; 2° des malpropretés et des souillures : *sa souillure n'étant encore qu'aux pans de ses vêtements* (Lamentations, I, 9); 3° de ces choses réputées (impures), je veux dire quand on touche ou porte telle chose, ou quand on se trouve sous le même toit avec telle chose [2]. C'est dans ce troisième sens que nous disons : « Les paroles de la Loi ne sont pas susceptibles de souillure [3]. » De même, le mot קדושה, *sainteté*, se dit, comme

commandements ou des préceptes moraux. Cf. t. I, chap. LIV, p. 224, et ci-dessus, chap. XXXIII, p. 263, note 4.

(1) Mot à mot : *à l'égard des mères et des racines d'entre les commandements;* c'est-à-dire, que l'Écriture, en parlant de la transgression des lois fondamentales, appelle cette transgression *souillure* ou *impureté*, expression employée à l'égard des commandements fondamentaux, qui concernent l'idolâtrie, l'inceste et l'assassinat.

(2) La version d'Ibn-Tibbon a ici או לשאת דבר פלוני על כתיפיו. Le mot arabe مساقفة, infinitif de la III° forme de سقف (couvrir d'un *toit*), signifie *se trouver sous le même toit avec quelque chose;* plus haut, Ibn-Tibbon a mieux rendu ce mot par ההתאהל.

(3) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 22 *a*, où il est dit qu'il est permis aux personnes atteintes de la gonorrhée, de la lèpre, etc., de lire la Loi, les prophètes et les autres livres sacrés, parce que les paroles de la Loi ne sont pas susceptibles de souillure.

homonyme, dans trois sens, opposés aux trois acceptions dont nous venons de parler.

Comme on ne peut se purifier de l'impureté causée par un corps mort qu'au bout de sept jours et qu'il faut trouver pour cela les cendres de la *vache rousse*, et comme (d'autre part) les prêtres ont constamment besoin d'entrer dans le sanctuaire pour offrir les sacrifices, il a été particulièrement défendu à tout prêtre de s'exposer à l'impureté provenant d'un mort, à moins que ce ne fût pour un cas très-nécessaire, où il répugnerait à la nature humaine de s'abstenir, je veux parler du contact (du corps) des père et mère, des enfants et des frères (1). Comme il est très-nécessaire que le grand prêtre soit continuellement dans le sanctuaire, ainsi qu'il est dit : *il* (le diadème) *sera constamment sur son front* (Exode, XXVIII, 38), il lui a été absolument défendu de se souiller par un corps mort, fût-ce même celui de ses propres parents (2). Ne vois-tu pas que cette défense n'embrasse pas les femmes? *les fils d'Aaron* (est-il dit), et non les *filles* d'Aaron (3), parce qu'on n'a pas besoin des femmes dans le service des sacrifices.

Comme il est inévitable que des personnes entachées d'impureté entrent par erreur dans le sanctuaire, ou mangent, dans leur état d'impureté, des choses saintes, et comme parfois il y en a

(1). Voy. Lévitique, chap. XXI, *v.* 2. Le mot מבאשרה֞, *contact*, a été rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par להמנע מקרוב ... ולעמוד עמהם ולנגוע בהם.

(2) Voy. Lévitique, chap. XXI, *v.* 10-12. Cette loi concernant le grand prêtre est suffisamment motivée dans le texte biblique, et le motif que lui cherche l'auteur est peu plausible; il n'est dit nulle part que le grand prêtre ne doive jamais quitter le sanctuaire, et surtout une telle défense n'est rattachée nulle part au passage והיה על מצחו תמיד. Cf. cependant Mischnâ, IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. II, § 1, les paroles de rabbi Iebouda, et Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Klé ha-mikdasch*, chap. V, § 5.

(3) Voy. *ibid.*, *v.* 2, et Talmud de Babylone, traité *Sôtâ*, fol. 23 *b*; *Mischné Torâ*, liv. XIV, traité *Ebel* (du deuil), chap. III, § 11, d'après le *Torath Kohanîm*.

qui font cela avec préméditation, la plupart des impies commettant de propos délibéré les plus grands péchés, il a été ordonné d'offrir des sacrifices pour expier la souillure du sanctuaire et des choses saintes; ils sont de différentes espèces, les uns pour le péché prémédité, les autres pour celui commis par inadvertance. Ce sont les boucs des fêtes, ceux des néoménies et le bouc émissaire[1], comme cela est exposé en son lieu, afin que celui qui pèche de propos délibéré ne croie pas qu'il n'ait pas commis un grand péché en souillant le sanctuaire de l'Éternel, et qu'il sache, au contraire, que son péché a été expié par le sacrifice du bouc, comme il est dit: *et afin qu'ils ne meurent pas à cause de leur souillure* (Lévit., XV, 31); *et Aaron se chargera du péché relatif aux choses saintes, etc.* (Exode, XXVIII, 38)[2], idée qui est souvent répétée.

Quant à l'impureté de la lèpre, nous en avons déjà exposé la signification[3]. Les docteurs aussi l'ont exposée et nous ont fait savoir qu'on a posé en principe que cette maladie est un châtiment pour punir la médisance[4]. D'abord, cette altération se fait remarquer dans les murs[5]; si l'homme se repent, le but est atteint; mais s'il continue à pécher, l'altération s'étend à son lit

(1) Voy. ci-dessus, p. 381, note 2, et Lévitique, chap. XVI, *v.* 16; Mischnâ, IVe partie, traité *Schebou'ôth*, chap. I, § 4.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Pesa'him*, fol. 16 *b*; *Yômâ*, fol. 7 *a*; *Mena'hoth*, fol. 15 *a*.

(3) Voy. les considérations morales de l'auteur dans son *Mischné Torâ*, liv. X, traité *Toumath çara'ath*, chap. 5, § 16, et son Commentaire sur la Mischnâ, VIe partie, traité *Negha'îm*, ch. XII, § 5.

(4) Voy. entre autres Talmud de Babylone, traité *'Arakhîn*, fol. 16 *b*: כל המספר לשון הרע נגעין באין עליו. Cf. *Yalkout*, Ire partie, n° 937, d'après le *Siphri*. Plusieurs peuples considèrent la lèpre comme une conséquence de grands péchés commis envers la Divinité. Cf. Hérodote, liv. I, chap. 138, et mes Notes au Ve livre des *Lois de Manou* à la suite de mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux*, p. 77.

(5) Voy. Lévitique, chap. XIV, *v.* 34-48. Cf. *Palestine*, p. 213 *a*.

et aux ustensiles de sa maison (1), et s'il persiste encore dans son péché, elle s'étend à ses vêtements et ensuite à son corps. C'était là un miracle qui se perpétuait dans la nation comme celui des eaux amères de la femme soupçonnée d'adultère (2). Il est évident que c'est là une croyance très utile, surtout si l'on réfléchit que la lèpre est contagieuse et que tous les hommes en éprouvent un dégoût presque instinctif (3). La raison pourquoi la purification se faisait avec du bois de cèdre, de l'hysope, de la laine cramoisie et deux oiseaux (4), a été indiquée dans les *Midraschôth;* mais elle ne convient pas à notre but, et jusqu'à présent je n'ai su me rendre compte de rien de tout cela. Je ne sais pas non plus pour quelle raison on emploie dans la cérémonie de la *vache rousse* le bois de cèdre, l'hysope et la laine cramoisie, ni pourquoi on se sert d'un bouquet d'hysope pour faire l'aspersion avec le sang de l'agneau pascal (5); je ne trouve rien par quoi justifier la préférence donnée à ces espèces.

La raison pourquoi la *vache rousse* est appelée *'hattath* (sacrifice de péché) (6), c'est parce qu'elle achève la purification de

(1) Voy. *ibid.*, chap. XIII, *v.* 47-59, et *Palestine*, *l. c.* Pour לפראשה, les éditions de la version d'Ibn-Tibbon ont לכלי משרתיו, ce qui parait être une faute d'impression; les mss. ont לכלי מטתו.

(2) Voy. Nombres, chap. V, *v.* 11-31, et *Palestine*, p. 205 *a.* L'auteur veut dire que la lèpre des maisons et des étoffes, et par suite celle des personnes, était quelque chose de miraculeux et de providentiel, de même que l'effet produit par l'eau qu'on donnait à boire à la femme soupçonnée d'adultère. En effet, le texte biblique indique lui-même l'intervention directe de la Providence, en disant, au sujet de la lèpre: ונתתי נגע צרעת (Lévit., chap. XIV, *v.* 34), et au sujet de la femme adultère: בתת יי את ירכך נופלת (Nombres, chap. V, *v.* 21), comme le font observer les commentateurs du Pentateuque.

(3) L'auteur veut dire que la croyance que la lèpre vient par suite de certains péchés est très-utile à la morale, surtout quand on pense au dégoût qu'elle inspire.

(4) Voy. Lévitique, chap. XIV, *v.* 4 et 51; *Wayyikra rabba*, sect. XVI (fol. 158, col. 4), et le *Yalkout*, Ire partie, n° 559.

(5) Voy. Exode, chap. XII, *v.* 22.

(6) Voy. Nombres, chap. XIX, *v.* 9 et 17.

celui qui a été souillé par un corps mort, de sorte qu'il peut entrer dans le sanctuaire [1]; je veux dire que, du moment où quelqu'un s'est souillé par un corps mort, il lui serait interdit à jamais d'entrer dans le sanctuaire et de manger des choses saintes, s'il n'y avait pas cette vache qui emportât (symboliquement) ce péché [2]. Il en est comme du diadème (du grand prêtre) qui fait expier la souillure [3] et comme des boucs qui sont brûlés [4]. C'est pourquoi celui qui s'occupait de la vache rousse et des boucs à brûler rendait impurs ses vêtements [5], comme celui qui s'occupait du bouc émissaire, qui, à cause des grands péchés qu'il était censé emporter, rendait impurs ceux qui le touchaient [6]. — Ainsi, nous avons motivé, dans cette classe, tous les commandements dont nous avons cru pouvoir deviner les motifs.

CHAPITRE XLVIII.

Les commandements que renferme la treizième classe sont ceux que nous avons énumérés dans les traités *Maakhalôth assourôth* (des aliments prohibés), *Sche'hitâ* (de la manière d'égorger les animaux), *Nedarim ou-nezirouth* (des vœux et du

(1) Ibn-Tibbon ajoute les mots ולאכול בקדשים, qui ne sont exprimés dans aucun de nos mss. ar., ni dans la version d'Al-'Harizi.

(2) Sur les usages analogues des Indous et d'autres peuples, voy. mes *Réflexions, etc.*, p. 71.

(3) Voy. Mischnâ, IIe partie, traité *Pesa'him*, chap. VII, § 7; Talmud de Babylone, même traité, fol. 80 *b*; *Yoma*, fol. 7 *b*. Cf. Exode, ch. XXVIII, *v*. 38.

(4) C'est-à-dire, le bouc du jour des expiations (Lévit., XVI, 27), et le bouc offert pour le péché d'idolâtrie (Nombres, XV, 24, et ci-dessus, p. 375, note 2), et qui, selon la tradition, est brûlé. Voy. Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. VIII, traité *Ma'asé ha-korbanoth*, chap. I, § 16. Ces boucs aussi enlèvent symboliquement les péchés.

(5) Voy. Nombres, chap. XIX, *v*. 8, 10, 21 et 22; Lévitique, chap. XVI, *v*. 28; Mischnâ, Ve partie, traité *Zeba'him*, chap. XII, § 5.

(6) Voy. Lévitique, chap. XVI, *v*. 26.

naziréat). Nous avons déjà, dans ce traité [1] et dans le commentaire sur *Aboth*, suffisamment et largement exposé l'utilité de cette classe; nous allons donner ici de plus amples explications, en parcourant les commandements particuliers qui y sont énumérés.

Je dis donc que tous les aliments que la Loi nous a défendus forment une nourriture malsaine. Dans tout ce qui nous a été défendu, il n'y a que le porc et la graisse qui ne soient pas réputés nuisibles [2]; mais il n'en est point ainsi, car le porc est (une nourriture) plus humide qu'il ne faut et d'une trop grande exubérance [3]. La raison principale pourquoi la Loi l'a en abomination, c'est qu'il est très-malpropre et qu'il se nourrit de choses malpropres. Tu sais combien la Loi a soin d'écarter le spectacle des malpropretés, même en rase campagne, dans un camp de guerre [4], et à plus forte raison dans l'intérieur des villes; mais, si l'on se nourrissait de la chair des porcs, les rues et même les maisons seraient plus malpropres que les latrines, comme on le voit maintenant dans le pays des Francs [5]. Tu connais cette parole des docteurs : « le museau du cochon ressemble à des immondices ambulantes [6]. »

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXXV, p. 272, et *ibid.*, note 3.

(2) Ainsi, par exemple, le médecin juif Isaac Israïli (du Xe siècle) vante la chair de porc comme un aliment très-sain. Voy. Sprengel, *Histoire de la médecine*, trad. française de A. J. L. Jourdan, t. II, p. 323.

(3) C'est-à-dire, une nourriture trop substantielle. Sur la nature malsaine de la chair du porc, cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, t. IV, § 203 (édition de 1774, p. 190). Sur les animaux impurs en général, et sur les lois diététiques chez différents peuples de l'Orient, voy. mes *Réflexions, etc.*, p. 60, et *Palestine*, p. 166-168.

(4) Voy. Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 13-15, et ci-dessus, ch. XLI, p. 333.

(5) On sait que par le mot فرنج ou افرنج, les Arabes désignent non-seulement les Français, mais, depuis les Croisades, les chrétiens d'Europe en général.

(6) Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 25 *a*.

De même, les graisses des entrailles[1] sont trop nourrissantes, nuisent à la digestion et produisent du sang froid et épais; c'est pourquoi il convient plutôt de les brûler[2]. De même, le sang et la bête morte (naturellement) sont difficiles à digérer et forment une mauvaise nourriture, et l'on sait aussi que la bête *terêphâ* est très-près d'être une bête morte[3]. — Quant aux signes caractéristiques (d'un animal pur), à savoir, pour les quadrupèdes, de ruminer et d'avoir le sabot divisé, et, pour les poissons, d'avoir des nageoires et des écailles[4], il faut savoir que l'existence de ces signes n'est pas la raison pourquoi il est permis de s'en nourrir, ni le manque de ces signes la raison pourquoi ces animaux sont défendus. Ce sont simplement des signes qui servent à faire reconnaître la bonne espèce et la distinguer de la mauvaise[5]. — La raison du commandement relatif au *nerf sciatique* est écrite dans le texte[6]. — La défense de manger un membre d'un animal vivant[7] a pour raison que cela habitue

(1) Voy. ci-dessus, p. 321, note 4.

(2) C'est-à-dire, de les brûler sur l'autel ou de s'en servir pour l'éclairage. — Ibn-Tibbon a ajouté le mot מאכילתו, qui n'est exprimé dans aucun de nos mss. arabes; de même Al-'Harîzi : ועל כן היה ראוי לשריפה יותר מן האכילה.

(3) Le mot טריפה signifie une *bête déchirée* (Exode, XXII, 30); mais les rabbins désignent aussi par ce nom un animal qui est blessé, ou qui a un défaut organique, et ils énumèrent une série de cas qui, selon la tradition, rendent l'animal impropre à servir de nourriture lors même qu'il aurait été égorgé selon les rites. Voy. Mischnâ, V^e^ partie, traité *'Hullin*, chap. III; Maïmonide donne ici pour raison ce que disent les talmudistes que certaines maladies ou lésions organiques d'un animal sont un acheminement vers sa mort : טריפה אינה חייה; voy. Talmud de Babylone, traité *'Hullin*, fol. 42 *a*, et cf. *Mischné Torâ*, traité *Maakhalôth Assourôth*, chap. IV, § 17, fin.

(4) Voy. Lévitique, ch. XI, *v.* 3, 9, 10; Deutér., ch. XIV, *v.* 6 et 9.

(5) Cf. mes *Réflexions, etc.*, p. 60.

(6) Voy. Genèse, chap. XXXII, *v.* 33.

(7) Les rabbins trouvent cette défense dans la Genèse, chap. IX, *v.* 4, et dans le Deutéronome, chap. XII, *v.* 23. Voy. Talmud de Babylone,

à la cruauté. Les rois des païens en agissaient ainsi dans ces temps-là, et c'était aussi une pratique idolâtre, de couper d'un quadrupède un certain membre et de le manger (1).

Quant à la défense de manger de la viande cuite dans du lait, outre que c'est là une nourriture très-épaisse, qui produit une surabondance (de sang), il n'est pas invraisemblable que l'idolâtrie y entre pour quelque chose. On en mangeait peut-être dans une certaine cérémonie idolâtre, ou à l'une des fêtes des païens; ce qui me confirme dans cette dernière idée, c'est que là où la Loi défend les deux premières fois de manger de la viande cuite dans du lait (2), elle en parle à côté du précepte relatif au pèlerinage : *Trois fois dans l'année, etc.* (3). C'est comme si elle disait : Au moment de votre pèlerinage, quand vous entrerez dans le temple de l'Éternel votre Dieu, vous n'y ferez rien cuire de la manière indiquée, comme faisaient les idolâtres. C'est là,

traité *Synhédrin*, fol. 57 *a*; traité *'Hullin*, fol. 101 *b*, et Maïmonide, *Sépher miçwôth*, préceptes négatifs, n° 182.

(1) L'auteur a sans doute trouvé cet usage dans l'*Agriculture Nabatéenne*, ou dans quelque autre livre des Sabiens.

(2) Les mots כון תחרים בשר בחלב ont été omis dans la version d'Ibn-Tibbon. Al-'Harizi traduit : ומה שיחזק זה הדבר באיסור בשר בחלב וגו'.

(3) Voy. Exode, chap. XXIII, *v.* 17-19; chap. XXXIV, *v.* 25-26. Dans ces deux passages, ainsi que dans un troisième, Deutér., ch. XIV, *v.* 21, la loi défend de faire *cuire le chevreau dans le lait de sa mère*. La loi orale y voit la défense plus générale de faire usage de la viande des quadrupèdes cuite avec du laitage, et déjà la version chaldaïque d'Onkelos porte dans les trois passages : לא תיכלון בשר בחלב, *vous ne mangerez pas de la viande cuite dans du lait*. On voit que cette interprétation remonte très-haut, et Maïmonide ne la met point en doute. Cependant, Philon, prenant le texte biblique à la lettre, y voit un précepte d'humanité, semblable à la défense d'égorger le même jour la mère et le petit. Voy. *Philonis Opera*, édition de Genève, 1613, *de Charitate*, p. 549. Ibn-Ezra indique d'une manière dubitative la même raison (אולי היה אכזריות לב וגו'), et il ajoute qu'on a pu défendre en général la viande cuite dans du lait, parce que ce lait pourrait être par hasard celui de la mère de l'animal qui a fourni la chair.

je crois, la raison la plus plausible de cette défense; mais je n'ai trouvé à cet égard aucun passage dans les livres des Sabiens que j'ai lus.

Le précepte d'égorger les animaux est nécessaire. La nourriture naturelle de l'homme ne peut se composer que de substances végétales et de la chair des animaux, et les meilleures chairs sont celles qu'il nous est permis de manger, ce qu'aucun médecin n'ignore. Or, comme la nécessité d'avoir une bonne nourriture exige que l'animal soit tué, on a voulu qu'il mourût de la manière la plus facile, et on a défendu de le tourmenter, soit en l'égorgeant mal, soit en lui perçant le bas du cou (1), soit en lui coupant un membre, comme nous l'avons exposé. — Il a été défendu, de même, d'égorger le même jour la mère et son petit (2), afin que nous eussions soin de ne pas égorger le petit sous les yeux de la mère; car l'animal éprouverait, dans ce cas, une trop grande douleur. En effet, il n'y a pas, sous ce rapport, de différence entre la douleur qu'éprouverait l'homme et celle des autres animaux; car, l'amour et la tendresse d'une mère pour son enfant ne dépendent pas de la raison, mais de l'action de la faculté imaginative, que la plupart des animaux possèdent aussi bien que l'homme. Si cette recommandation a été faite en particulier à l'égard de l'espèce bovine et de l'espèce ovine, c'est parce que ce sont là les animaux domestiques qu'il nous est permis de manger et qu'on a généralement l'habitude de manger, et ce sont aussi les espèces dans lesquelles on sait distinguer la mère et son petit (3). — Le précepte de renvoyer la mère du nid d'oiseaux (4) a une raison analogue. En effet, généralement les

(1) Sur le sens du verbe نحر, voy. ci-dessus, p. 208, note 1.

(2) Voy. Lévitique, chap. XXII, v. 28.

(3) La version d'Ibn-Tibbon porte : והם אשר תכיר מהם האם את הולד, ce qui est un contre-sens; Al-'Harizi traduit mieux : והיה ניכר בהם האם מן הבן.

(4) Voy. Deutéronome, chap. XXII, v. 6 et 7, où il est prescrit, lorsqu'on rencontre un nid d'oiseaux sur le chemin, de ne pas prendre à la

œufs qui ont été couvés et les jeunes oiseaux qui ont besoin de la mère ne sont pas bons à manger; si donc on doit renvoyer la mère de manière qu'elle s'envole, non-seulement elle n'aura pas la douleur de voir prendre les petits, mais souvent même cela donnera lieu à laisser le tout, puisque ce qu'on peut en prendre n'est généralement pas bon à manger (1). Si la loi a eu égard à ces douleurs de l'âme quand il s'agit de quadrupèdes et d'oiseaux, qu'en sera-t-il à l'égard de tous les individus du genre humain? Il ne faut point m'objecter ce que disent les docteurs : « Celui qui dit : « ta miséricorde s'étend sur les nids des oiseaux, etc. (2) »; car c'est là une des deux opinions dont nous avons parlé, à savoir l'opinion de ceux qui pensent que la Loi n'a d'autre motif que la seule *volonté* (de Dieu), tandis que nous, nous suivons la seconde opinion (3).

fois la mère et les petits, mais de renvoyer la mère et de ne prendre que les petits.

(1) Selon l'auteur, cette loi a deux motifs : 1° d'épargner à la mère la douleur de se voir enlever ses petits ; 2° d'obtenir la plupart du temps que les nids d'oiseaux dans les campagnes restent intacts, puisque les petits, qui seuls peuvent être pris, ne sont pas bons à manger et n'offrent aucun avantage. Cf. Michaelis, *Syntagma Commentationum*, t. II, n° 4 : *Lex mosaica Deut. XXII*, 6, 7, *ex historia naturali et moribus Ægyptiorum illustrata*, et *Mosaisches Recht*, t. III, § 171. Cet auteur voit dans la loi en question un règlement de chasse, ayant pour but d'empêcher la destruction de certains oiseaux dans lesquels l'agriculteur peut voir tout d'abord des ennemis dangereux pour les semences, et qui pourtant sont très-utiles en Palestine pour détruire les serpents, ainsi que les troupes de mouches et de sauterelles.

(2) Voy. Mischnâ, Ire partie, traité *Berakhôth*, chap. v, § 3, où il est dit qu'on doit faire taire celui qui, dans sa prière, parle de la miséricorde que Dieu a montrée pour le nid d'oiseaux; Maïmonide, dans son *Mischné Torâ* (liv. II, traité de la Prière, chap. IX, § 7), s'exprime dans le même sens que la Mischnâ, et contrairement à ce qu'il dit dans notre passage, où il manifeste son opinion personnelle. Cf. t. II, p. 376 (fin de l'addition à la p. 352, note 3), et ci-dessus, ch. XLI, p. 313, note 1, et chap. XLVI, p. 372, note 2.

(3) C'est-à-dire, l'opinion qui admet que les lois divines ont des

Nous avons déjà fait observer que la Loi elle-même explique pourquoi il faut couvrir le sang, et que ce précepte concerne particulièrement la bête sauvage pure et la volaille pure [1]. — Outre les préceptes qui nous ont été donnés pour nous interdire l'usage de certains aliments, il nous a été prescrit des préceptes relatifs aux vœux d'abstinence (volontaire) [2]. Si quelqu'un dit que ce pain, ou cette viande, soit pour moi chose interdite, il lui est défendu d'en manger. Tout cela a pour but d'exercer l'homme à la sobriété et de modérer son désir de manger et de boire. Les docteurs ont dit : « Les vœux sont une haie autour de l'abstinence [3]. » Mais comme les femmes, facilement impressionnables et ayant l'âme faible, sont promptes à se passionner, il y aurait dans la maison de graves difficultés, des querelles et du désordre, si elles étaient les maîtresses de faire des vœux ; car telle espèce de nourriture serait permise au mari et défendue à la femme, et telle autre serait défendue à la fille et permise à la mère. C'est pourquoi la chose a été confiée au chef de la famille, pour tout ce qui peut l'intéresser [4]. D'un autre côté, tu vois que la femme qui se gouverne elle-même, et qui n'est pas sous la dépendance d'un chef de famille, est soumise par rapport aux vœux à la même règle que les hommes, je veux parler de celle qui n'a ni époux, ni père, ou qui est arrivée à l'âge de puberté et qu'on appelle *boghéreth* [5].

motifs rationnels et émanent de la *sagesse* divine. Voy. ci-dessus, chap. XXVI et XXXI.

(1) Voy. ci-dessus, chap. XLVI, p. 373.

(2) Voy. Nombres, chap. XXX, *v.* 3-17.

(3) C'est-à-dire, ils sont une garantie pour l'abstinence ; car l'homme, craignant de se livrer à l'intempérance, s'en garantit souvent par un vœu. Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Aboth*, chap. III, § 13.

(4) Littéralement : *pour tout ce qui se rattache à lui*. Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent : בכל מה שיש לו בו נזק או תועלת. Les mss. ont, conformément au texte arabe : בכל מה שנתלה בו. Le sens est : la chose reste abandonnée au chef de la famille, qui peut approuver le vœu de sa femme ou de sa fille, ou l'annuler.

(5) Voy. Nombres, chap. XXX, *v.* 17. Les rabbins concluent, des

Le *nazireat* a un motif très-clairement indiqué, lequel est celui de s'abstenir de la boisson du vin [1], qui de tout temps a fait des victimes [2]: *ceux qu'il a tués étaient nombreux et puissants* [3]; *Et ceux-là aussi se sont oubliés par le vin* (Isaïe, XXVIII, 7). La loi sur le nazireat, comme tu peux le voir, défend entre autres l'usage *de tout ce qui provient de la vigne* [4], en exagérant beaucoup, afin que les hommes se contentent de ce qui en est nécessaire. En effet, celui qui s'abstient du vin est appelé saint et mis au même rang de sainteté que le grand prêtre, de sorte que, comme ce dernier, il n'ose pas même se rendre impur par le contact (du cadavre) de son père et de sa mère [5]. Toute cette grandeur lui vient de son abstinence de la boisson [6].

mots בנעוריה ביה אביה, *dans son jeune âge, dans la maison de son père*, que le père ne peut annuler les vœux de sa fille que jusqu'à l'âge où elle devient nubile (בוגרת), c'est-à-dire jusqu'à l'âge de douze ans et demi. Voy. Talmud de Babylone, traité *Nedarîm*, fol. 70 *a*, *b*.

(1) Voy. Nombres, chap. VI, *v*. 2-4.

(2) Littéralement : *qui a fait périr les anciens et les modernes*. Le mot hébreu רבים qui suit, et qui se trouve aussi dans le texte arabe, doit se joindre aux mots suivants, et il faut effacer, dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, la préposition מן avant הראשונים, laquelle ne se trouve pas dans les mss.

(3) Ces mots que l'auteur a mis en hébreu sont une imitation d'un passage des Proverbes, chap. VII, *v*. 26, qui se rapporte à la femme débauchée et adultère.

(4) L'auteur a pensé évidemment au passage des Nombres, chap. VI, *v*. 4; mais au lieu de יֵעָשֶׂה, il a écrit יֵצֵא, d'après un passage des Juges, chap. XIII, *v*. 14. Ibn-Tibbon et Al-'Harîzi ont rétabli le verbe יעשה des Nombres.

(5) Voy. Nombres, chap. VI, *v*. 7.

(6) Ibn-Tibbon traduit : מן היין. Il avait peut-être, dans son texte arabe, אלשראב au lieu de אלשרב.

CHAPITRE XLIX.

Les commandements que renferme la quatorzième classe sont ceux que nous avons énumérés dans le livre *Naschim* (des femmes) et dans les traités *Issouré biâ* (des unions illicites) et *Kileé behemâ* (du mélange des animaux de deux espèces); le commandement de la circoncision appartient également à cette classe. Nous avons déjà précédemment fait connaître le but de cette classe [1]; maintenant, je vais en exposer les détails.

Je dis donc : On sait que les amis sont une chose dont l'homme a besoin toute sa vie, comme l'a déjà exposé Aristote dans le IXe livre de l'*Éthique* [2]. Dans les moments de santé et de bonheur, il jouit de leur familiarité; dans les moments d'adversité, ils lui servent de refuge; enfin, dans la vieillesse, quand son corps s'affaiblit, il cherche une assistance auprès d'eux. Ces avantages, l'homme les trouve à un bien plus haut degré dans ses enfants, et de même dans ses parents. La fraternité, l'amitié et le dévouement réciproque n'existent parfaitement qu'entre parents issus de la même famille, de sorte que les hommes d'une même tribu ayant un aïeul commun, même lointain, sont pénétrés d'amour, de dévouement et de sympathie les uns pour les autres, ce qui est une des principales tendances de la Loi. C'est pourquoi la Loi a défendu la prostitution, qui est la destruction de la famille [3]; car l'enfant qui en naît est étranger à tout le

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXXV, p. 273.

(2) Le passage que l'auteur avait en vue se trouve, non pas au IXe, mais au VIIIe livre de l'*Éthique à Nicomaque*, au commencement du chap. 1 : ἔστι γὰρ φιλία ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς, ἔτι δ'ἀναγκαιοτάτη εἰς τὸν βίον. Cf. ci-dessus, p. 343, note 2.

(3) Voy. Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 18. — Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent למה שיש בהתרה וגו', *à cause de ce qu'il y aurait dans son admission, etc.*; c'est-à-dire, dans l'admission de la קדשה, ou *prostituée*. Les mss. ont, plus conformément au texte arabe : למה שיש בה וגו'.

monde, on ne lui connaît pas de famille et aucun de ses parents [1] ne le connaît, ce qui est la plus fâcheuse position pour lui et pour son père. Il y avait encore une autre raison grave pour interdire le commerce avec la femme prostituée : c'était d'empêcher qu'on ne se livrât trop passionnément et avec trop de persistance à l'amour physique. En effet, la variété des personnes prostituées augmente la passion; car l'homme n'est point excité par une seule personne à laquelle il est continuellement habitué comme il l'est par des personnes toujours nouvelles, différentes de figure et de manières. Enfin, il y a dans l'interdiction de la femme prostituée une autre grande utilité, à savoir d'éviter les malheurs; car, s'il était permis d'avoir commerce avec une prostituée, plusieurs hommes pourraient, par hasard, aborder en même temps la même femme, ce qui causerait inévitablement des querelles, et, le plus souvent, ils pourraient se tuer les uns les autres, ou tuer la femme, ce qui, comme on sait, arrivait souvent : *Et ils s'attroupent dans la maison de la courtisane* (Jérémie, V, 7). C'est donc pour éviter ces grands malheurs et pour obtenir l'avantage général (déjà mentionné), qui est la connaissance de la famille, que la Loi interdit le commerce avec la femme prostituée et avec le *cinædus*, de sorte que pour se livrer d'une manière licite à l'amour physique, il n'y a pas d'autre moyen que de prendre une femme pour soi seul et de l'épouser [2] publiquement; car, s'il suffisait de demeurer seul avec elle, le plus souvent l'homme prendrait une prostituée pour un certain temps dans sa maison, en tombant d'accord avec elle,

(1) Le premier עצבה doit être prononcé عُصْبَة, *famille*; le second est le pluriel de ce même mot avec suffixe, c'est-à-dire عُصَبَة, *ses parents*. La traduction d'Ibn-Tibbon, לא ידע לעצמו קרוב, est inexacte. Al-'Harîzi traduit mieux : לא יִוָּדַע לו יחס.

(2) Le mot זִיגָה (زيجة), que l'auteur emploie plusieurs fois dans ce chapitre et qui ne se trouve pas dans les dictionnaires arabes, signifie *épousailles*, comme le mot talmudique זיגה.

et dirait que c'est sa femme (1). C'est pourquoi on a prescrit un lien (2) et un acte par lequel il s'approprie la femme, et ce sont les fiançailles; ensuite un acte public, qui est le mariage : *Et il (Boas) prit dix hommes, etc.* (Ruth, IV, 2). Comme il se peut quelquefois qu'il ne règne point un parfait accord dans leur union et que leur ménage ne soit pas bien ordonné, on a permis le divorce. Mais, si le divorce pouvait s'accomplir par une simple parole, ou par le renvoi de la femme hors de la maison, elle guetterait un moment où elle ne serait pas observée (3) et sortirait, en prétendant qu'elle est répudiée; ou bien, si un homme avait eu commerce avec elle, elle et le séducteur prétendraient qu'elle avait été répudiée auparavant. C'est pourquoi la Loi veut que le divorce ne soit valable qu'au moyen d'un écrit qui l'atteste: *et il lui écrira une lettre de divorce* (Deutér., XXIV, 1).

Comme le soupçon d'infidélité et les doutes qui peuvent avoir lieu sous ce rapport sont fréquents à l'égard de la femme, la Loi nous a prescrit des dispositions à l'égard de la femme soupçonnée d'adultère (4); et ce procédé avait nécessairement pour suite que toute femme mariée, craignant la terreur des *eaux amères*, s'observait avec un soin extrême et se gardait bien (5) de causer un chagrin au cœur de son mari. En effet, si la femme était pure et qu'elle pût entièrement rassurer (son mari) sur son compte, la plupart des hommes auraient bien donné tout ce qu'ils possédaient pour se racheter de l'acte auquel elle devait être sou-

(1) Littéralement : *et il dirait: c'est une épouse*; la traduction d'Ibn-Tibbon, שהיא אשתו, n'est pas littérale.

(2) Le mot עקד n'a pas été rendu dans la version d'Ibn-Tibbon.

(3) Mot à mot : *elle chercherait une négligence*; c'est-à-dire, elle guetterait un moment de négligence de la part de son mari; la traduction d'Ibn-Tibbon, היתה האשה מחזרת אחר פשיעה, est inexacte.

(4) Voy. Nombres, chap. V, *v.* 11-31, et cf. ci-dessus, chap. XLVII, p. 394, note 2.

(5) Les mots ותחתאט גאיה אלאחתיאט, synonymes des mots précédents, ont été omis dans la version d'Ibn-Tibbon.

mise (1) et auraient même préféré la mort à cette grande ignominie, à savoir, de laisser découvrir la tête de la femme, mettre ses cheveux en désordre, déchirer ses vêtements de manière que sa poitrine soit découverte, et de lui faire faire le tour du sanctuaire en présence du public, femmes et hommes, et en présence du grand tribunal (2). Ainsi, en inspirant cette crainte, on a prévenu de grands malheurs (3) qui peuvent troubler l'ordre dans beaucoup de maisons.

La jeune fille vierge pouvant se marier avec le premier venu, on n'a imposé à son séducteur que le devoir de l'épouser (4); car

(1) L'auteur, à ce qu'il paraît, veut parler du cas où la femme aurait eu un rendez-vous après que le mari jaloux aurait déposé sa plainte en adultère; car, dans ce cas, dit le Talmud, il ne dépendait plus du mari de retirer sa plainte, lors même que la femme serait parvenue à le convaincre de sa parfaite pureté et de son innocence. Voy. Talmud de Babylone, traité *Sôtâ*, fol. 25 *a* : בעל שמחל על קינויו ... שמע מינה לאחר סתירה אינו מחול. Cf. *Mischné Torâ*, liv. IV, traité *Sôtâ*, chap. I, § 7 : אבל אם מחל אחר שתסתר אינו יכול למחול. Selon la version d'Ibn-Tibbon, notre passage ne parlerait point du mari qui se repent de sa plainte, mais de la femme accusée, qui voudrait bien se racheter, par les plus grands sacrifices, de l'acte ignominieux auquel elle doit se soumettre. Cette explication, à la vérité, est plus rationnelle, mais elle ne s'accorde pas avec la construction du texte arabe. Voici comment Al-'Harizi a traduit ce passage : כי אלו תהיה נקייה ויהיה בוטח בה היו פודים נפשם רוב בני אדם בכל ממונם אבל היו בוחרים המות על זאת החרפה הגדולה. C'est dans ce sens que nous avons cru devoir traduire.

(2) Voy. Nombres, chap. V, *v.* 18, et Mischnâ, IIIe partie, traité *Sôtâ*, chap. I, §§ 5-7; *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. III, §§ 3-11.

(3) Littéralement : *par cette crainte donc on a coupé de graves maladies*; c'est-à-dire, au moyen de la terreur que devait inspirer, à la femme et à son mari, une cérémonie aussi humiliante, on a empêché que la femme ne donnât lieu à des soupçons et que le mari ne se livrât à des accès de jalousie.

(4) C'est-à-dire, comme le tort que le séducteur lui a fait consiste surtout à l'empêcher de trouver un mari, on lui a imposé, comme réparation, le devoir de l'épouser. Voy. Exode, chap. XXII, *v.* 16. Encore ici, l'auteur n'a égard qu'au texte biblique; car, selon la tradition

il est celui qui lui convient le plus, et ce mariage est mieux fait pour la réhabiliter [1] que celui qu'un autre contracterait avec elle. Mais si elle, ou son père, s'y refuse, il (le séducteur) payera pourtant le *mohar* [2]. Pour celui qui se rend coupable de viol [3], on a ajouté un surcroît de châtiment : *il ne pourra la renvoyer tant qu'il vivra* (Deutér., XXII, 29).

Quant au motif du lévirat, il est écrit (dans le Pentateuque) que c'était là une ancienne coutume, antérieure à la révélation de la Loi [4], et que celle-ci a laissé subsister [5]. Pour ce qui est de la cérémonie du *déchaussement* [6], la raison en est que ces actes (dont elle se composait) étaient réputés ignominieux selon les mœurs de ces temps-là, et que par là le beau-frère, pour éviter ces actes, pourrait être amené à accomplir le lévirat. Cela résulte clairement du texte du Pentateuque : *C'est ainsi qu'il sera fait à l'homme, etc., et son nom sera appelé en Israël, etc.* (Deutér., XXV, 9-10).

talmudique, le séducteur peut refuser le mariage en payant le *mohar* (voy. *Palestine*, p. 203 *b*), à titre d'amende. Voy. Talmud de Babylone, traité *Kethouboth*, fol. 40 *a* : מהר ימהרנה לו לאשה לו מדעתו; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. IV, traité *Na'arâ bethoulâ* (de la jeune fille vierge), chap. I, § 3.

(1) Sur l'expression אֹנבר לצרעהא, cf. ci-dessus, p. 276, note 2, et p. 325, note 1. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, cette locution est traduite doublement : ויותר רופא מחצה ויותר מתקן ענינה; les mss. n'ont que les mots ויותר רופא מחצה.

(2) Voy. Exode, chap. XXII, *v.* 16. Le texte biblique ne parle que du refus du père ; mais le Talmud dit expressément, comme le veut aussi la raison, que la jeune fille peut refuser le mariage. Voy. *Kethouboth*, fol. 39 *b* : היא עצמה מניין ת"ל ימאן מכל מקום.

(3) Selon la tradition, la punition du viol consiste aussi à payer une indemnité plus forte que celle que paye le séducteur. Voy. Mischnâ, IIIe partie, traité *Kethouboth*, chap. III, § 4.

(4) Voy. Genèse, chap. XXXVIII, *v.* 8, et *Palestine*, p. 204 *b*. Cette coutume existait aussi chez les Indous. Voy. *Lois de Manou*, III, 17-39 ; IX, 97.

(5) Voy. Deutéronome, chap. XXV, *v.* 5 et 6.

(6) Voy. *ibid.*, *v.* 7-10.

Par l'histoire de Juda [1] on peut apprendre à tenir une conduite décente et à garder l'équité dans les manières d'agir, je veux parler de ces paroles (de Juda) : *qu'elle le garde, afin que nous ne soyons pas en butte au mépris* (Genèse, XXXVIII, 23). Voici quelle en est l'explication : Avant la législation (de Moïse), le commerce avec une courtisane était ce qu'est le mariage depuis cette législation [2], je veux dire que c'était un acte permis, pour lequel on n'avait absolument aucune répugnance. Payer à une courtisane le salaire dont on était convenu, c'était alors ce qu'est maintenant le payement du douaire d'une femme en cas de divorce [3], c'est-à-dire que c'était un droit de la femme que l'homme était obligé de payer. Quand donc Juda dit : *afin que nous ne soyons pas en butte au mépris*, il nous apprend par là qu'il est honteux pour nous de parler en général de choses relatives à la cohabitation, lors même qu'elle serait permise, et qu'il faut au contraire la passer sous silence et la cacher, quand même cela conduirait à une perte d'argent. C'est là, comme tu vois, ce que fit Juda en disant : Il vaut mieux que nous subissions une perte et qu'elle garde ce qu'elle a reçu, plutôt que de dévoiler notre recherche et d'en recueillir de la honte. Telle est la conduite décente que nous apprenons de cette histoire. Quant à la leçon d'équité que nous pouvons en tirer, c'est lorsqu'il dit, pour assurer qu'il est pur de toute violence à l'égard de la femme, qu'il ne s'est pas rétracté et qu'il n'a pas diminué le prix dont il était convenu avec elle : *J'ai envoyé le chevreau que voici, etc.*

(1) L'auteur veut parler de l'événement de Juda et de sa bru Thamar (Genèse, chap. XXXVIII).

(2) *Mischné Torâ*, liv. IV, traité *Ischouth*, chap. I, § 4.

(3) Selon la loi traditionnelle, le mari, au moment du mariage, doit assurer à la femme, par un écrit (כתובה), un douaire dont le minimum est fixé pour une vierge à deux cents sicles, et pour la veuve à la moitié. Voy. Mischnâ, III° partie, traité *Kethouboth*, chap. I, § 2; *Mischné Torâ*, *l. c.*, chap. X, § 7. C'est à la mort du mari, ou en cas de divorce, que la femme est mise en possession de ce douaire. Ici, comme plus loin, l'auteur paraît confondre la *Kethoubâ* avec le *mohar* biblique.

(*ibid.*); car il n'y a pas de doute que ce chevreau ne fût un des meilleurs de son espèce, et à cause de cela il emploie le démonstratif הזה, *que voici*. Telle est l'équité dont Jacob, Isaac et Abraham leur avaient donné l'exemple, à savoir, qu'on ne doit ni changer la parole (engagée), ni altérer sa promesse; qu'on doit payer intégralement ce qui est dû; qu'il n'y a pas de différence entre ce qui t'a été confié de la fortune d'un autre, à titre de prêt ou de dépôt, et ce que tu lui dois d'une manière quelconque, à titre de salaire ou autrement; enfin, qu'il en est du douaire de toute femme comme du salaire de tout mercenaire, de sorte que celui qui retient ce qui est dû à sa femme est aussi coupable que celui qui retient le salaire d'un mercenaire; car peu importe qu'on chicane le mercenaire et qu'on cherche des prétextes pour le renvoyer sans salaire, ou qu'on en agisse ainsi envers sa femme pour la renvoyer sans douaire.

Je dois te faire remarquer ici la grande équité de ces *statuts et ordonnances justes* (Deut., IV, 8), dans le jugement prononcé contre le diffamateur de sa femme (1). Sans doute, cet homme méchant n'aimait pas sa femme qu'il a diffamée, et la trouvait laide : si donc il avait voulu divorcer avec elle selon la manière de tous ceux qui répudient leur femme, rien ne l'en aurait empêché; mais, s'il avait divorcé (2), il aurait été obligé de lui payer ce qui lui revenait de droit. Il tenait donc *de mauvais propos* sur son compte, afin de s'en débarrasser sans payement; il la calomniait et la diffamait par des mensonges, afin de lui retenir la somme qu'elle avait le droit d'exiger de lui et qui est de cinquante sicles d'argent (3), car c'est là le *mohar* des vierges,

(1) C'est-à-dire : contre celui qui accuse sa jeune femme de ne pas l'avoir trouvée vierge. Voy. Deutéronome, chap. XXII, *v*. 13-19.

(2) Ibn-Tibbon n'a pas rendu les mots לו טלק, qui se trouvent dans tous les mss. du texte arabe; Al-'Harizi traduit : אבל אם היה מגרש היה מתחייב וגו'.

(3) Ici et dans le raisonnement suivant, l'auteur identifie le *mohar* des temps bibliques avec le douaire de la loi traditionnelle, qui, comme

fixé dans la Loi. C'est pourquoi Dieu l'a condamné à payer *cent sicles d'argent* (*ibid.*, XXII, 19)[1], suivant ce principe : *Celui que les juges condamneront payera le double à son prochain* (Exode, XXII, 8), et conformément au jugement des faux témoins, comme nous l'avons déjà exposé[2]. Il en est de même de ce diffamateur, lequel, ayant voulu lui faire perdre les cinquante sicles qui lui sont dus de sa part[3], est condamné à en payer cent. Telle est sa punition pour avoir voulu retenir l'indemnité qui lui est imposée et avoir cherché à s'en emparer ; mais son châtiment pour avoir porté atteinte à l'honneur de la femme et l'avoir accusée de fornication consistait à se voir lui-même déshonoré par des coups de fouet : *et ils le châtieront* (Deut., XXII, 18). Enfin, son châtiment pour avoir obéi à sa concupiscence et n'avoir cherché que la seule volupté consistait à rester perpétuellement enchaîné à elle : *Il ne pourra la renvoyer tant qu'il vivra* (*ibid.*, *v.* 19) ; car la cause de tout ce qui est arrivé, c'est qu'il la trouvait laide. C'est ainsi que se guérissent les mauvaises mœurs, si elles ont pour médecin le précepte divin ; et, dans toutes les dispositions de cette Loi, si tu les examines bien, tu ne cesseras de voir de toutes parts une équité manifeste et éclatante. Remarque bien comme on a établi l'égalité entre le jugement du diffamateur qui a voulu retenir l'indemnité

on l'a vu dans une note précédente, était fixé au minimum de deux cents sicles pour une vierge. Maïmonide me paraît être ici dans l'erreur ; car le *mohar* n'était pas un douaire, mais se payait au père au moment des fiançailles, comme prix d'acquisition de la jeune femme. On peut concluro d'un verset du Deutéronome (XXII, 29) que ce prix était de cinquante sicles (environ 150 francs). Voy. *Palestine*, p. 203 *b*.

(1) Après les mots מאה כסף, les éditions de la version d'Ibn-Tibbon répètent les mots : כי זהו מוהר הבתולות, qui ne se trouvent point dans les mss. de cette version et qui sont ici vides de sens.

(2) Voy. ci-dessus, chap. XLI, p. 316, et *ibid.*, note 1.

(3) Littéralement : *fixés* ou *destinés de son côté*. Les mss. de la version d'Ibn-Tibbon portent הראוים לה עליו ; dans les éditions on a substitué aux mots לה עליו les mots לתת לה.

qui lui était imposée, et le jugement du voleur qui s'est emparé du bien d'un autre, et comme on a traité le faux témoin, qui a seulement voulu porter un dommage, mais qui n'y a pas réussi, à l'égal de celui qui a nui et exercé la violence, je veux dire (à l'égal) du voleur et du diffamateur; tous les trois sont jugés selon *une même loi et un même droit* (1). La sagesse des lois de Dieu doit inspirer le même étonnement que celle qu'il a déployée dans ses œuvres : *le rocher*, est-il dit, *son œuvre est parfaite, car toutes ses voies sont justice* (Deutér., XXXII, 3). Cela veut dire : de même que ses œuvres sont d'une extrême perfection, de même ses lois sont d'une extrême justice; mais nos intelligences sont trop faibles pour saisir la perfection de tout ce qu'il a fait et la justice de tout ce qu'il a décrété; et, de même que nous comprenons certaines merveilles de ses œuvres, dans les membres des animaux et les mouvements des sphères célestes, de même nous comprenons la justice d'une partie de ses lois. Mais ce qui nous reste caché, sous les deux rapports, est beaucoup plus considérable que ce qui en est manifeste pour nous.— Mais revenons au sujet du chapitre.

Les commandements relatifs aux unions illicites (2) ont tous pour but de rendre plus rare la cohabitation et de faire qu'on en éprouve de la répugnance, et qu'on ne la recherche que le plus rarement possible. Quant à la défense de la pédérastie et de la bestialité, le motif en est évident; car, si ce n'est qu'avec répugnance et par nécessité qu'on se livre à l'union naturelle, à

(1) Imitation d'un passage des Nombres, chap. XV, *v.* 16.

(2) Littéralement : *quant à la défense des* 'ARAYÔTH ou *nudités*. Les incestes et autres unions illicites sont désignés par le mot עריות, *nudités*, parce que dans le chapitre du Pentateuque qui traite de ces unions (Lévitique, chap. XVIII, *v.* 9 et suiv.), on s'exprime par cette locution : « tu ne découvriras point la nudité (ערות), etc. », et que presque tous les versets commencent par le mot ערות. Le mot ערוה s'emploie donc chez les docteurs juifs, tant rabbanites que caraïtes, pour désigner en général une femme avec laquelle il est défendu de s'allier par mariage, une parente.

plus forte raison (doit-on fuir) ce qui est en dehors du cours de la nature et ce qui n'a d'autre but que la seule volupté. Les femmes qu'il est défendu d'épouser (pour cause de parenté) se trouvent toutes dans une même position, c'est-à-dire que, la plupart du temps, chacune d'elles se trouve continuellement avec l'homme (1) dans la même maison ; elle accédera facilement à son désir, sera prompte à se laisser prendre, et il pourra la faire venir sans peine en sa présence, sans qu'aucun juge puisse blâmer l'homme de ce qu'elle se trouve avec lui. Si donc il en était de cette femme familière comme de toute autre femme non mariée, je veux dire, s'il était permis de l'épouser et qu'elle ne fût interdite (à cet homme) que parce qu'elle n'est pas sa femme, la plupart des hommes seraient constamment exposés au commerce intime avec de semblables femmes. Mais comme il est absolument interdit de cohabiter avec elles, comme nous en sommes empêchés de la manière la plus énergique, étant menacés de la peine de mort, ou de celle du retranchement (2), et comme il n'y a aucun moyen de s'unir avec ces femmes, on pouvait être sûr que l'homme ne chercherait pas à s'approcher d'elles et qu'il en détournerait ses pensées.

Quant à cette facilité (de relations), il est très-clair qu'elle existe pour chacune des femmes qu'il est défendu d'épouser (3). En effet, c'est une chose très-connue que, dès que l'homme a pris une femme, la mère de celle-ci, sa grand'-mère, sa fille, sa petite-fille et sa sœur, se trouvent la plupart du temps auprès de cet époux, qui les rencontre continuellement, en entrant, en sortant et en s'occupant de ses affaires ; de même, la femme a des rapports fréquents avec le frère de son mari, avec son père

(1) Les mots מע אלשכ̇ץ, *avec l'individu* ou *la personne*, ont été, pour plus de clarté, ainsi paraphrasés par Ibn-Tibbon עם האיש שנאסרה עליו.

(2) Voy. ci-dessus, chap XLI, p. 318, note 2.

(3) Ibn-Tibbon s'écarte ici un peu de la traduction littérale, qu'il ne trouvait sans doute pas assez claire. Al-'Harizi traduit : אבל מציאות ענין זה הקלות בכל ערוה וגו'.



et avec son fils. On sait aussi que l'homme se trouve très-fréquemment avec ses sœurs, avec ses tantes maternelles et paternelles, avec la femme de son oncle, et que souvent il a été élevé avec elles. Ce sont là toutes les femmes parentes qu'il est défendu d'épouser; et, si tu y réfléchis (1), tu trouveras que la raison indiquée (l'intimité) est une de celles pourquoi le mariage entre parents est défendu. J'en trouve une seconde dans des considérations de pudeur; car ce n'est que par suite d'une très-grande impudeur que l'acte en question peut avoir lieu entre la souche et la branche (2), je veux parler de la cohabitation (d'un homme) avec sa mère ou avec sa fille (3). C'est pourquoi le commerce mutuel entre la souche et la branche a été défendu, et peu importe que ce soit la souche qui épouse la branche, ou que ce soit la branche qui épouse la souche (4), ou que la souche et la branche épousent la même troisième personne (5), c'est-à-dire qu'une même personne se livre à la cohabitation avec la souche et la

(1) Le mot פאעתברהן, *considère-les*, qui se trouve dans tous les mss. arabes, n'a été rendu ni par Ibn-Tibbon, ni par Al-'Harîzi.

(2) C'est-à-dire : entre les descendants et les ascendants.

(3) Ce dernier cas n'est pas prévu par la Loi de Moïse, pas plus que le parricide; l'énormité de ces crimes dispensait le législateur de les défendre par des lois. D'ailleurs, la Loi défendant l'union d'un homme avec sa petite-fille (Lévit., XVIII, 10), il s'ensuit à plus forte raison qu'elle lui défend l'union avec sa fille. Voy. Talmud de Babylone, traité *Synhédrin*, fol. 76 *a*.

(4) Le second cas est omis dans la plupart des mss. ar., ainsi que dans la version d'Ibn-Tibbon, qui porte : ואין הפרש בין שיבעול השרש או הענף או שיתקבצו וגו'. Un des mss. d'Oxford (Pococke, 234) porte : כין אן ינכח אצל אלפרע או פרע אלאצל; d'autres ont seulement אלאצל ללפרע, et d'autres encore אלפרע ללאצל. La leçon que nous avons adoptée est combinée de ces différentes leçons; elle est confirmée par la version d'Al-'Harîzi, qui porte : ואין הפרש בין שיבעל העקר לענף והענף לעיקר או שיתקבץ וגו'.

(5) C'est-à-dire : par exemple, que le père et le fils épousent successivement la même femme, ou qu'un homme épouse à la fois la mère et la fille.

branche. C'est pourquoi il est défendu de prendre à la fois une femme et sa mère et d'épouser la femme de son père ou celle de son fils; car, dans tous ces cas, une même personne découvrirait sa nudité devant celle de la souche et de la branche. Les frères et sœurs sont assimilés à souche et branche; or, comme il est défendu d'épouser sa sœur, il est défendu aussi d'épouser la sœur de sa femme et la femme de son frère; car de cette manière deux personnes, qui sont comme souche et branche, épouseraient toutes deux une même troisième personne. Comme l'union entre frères et sœurs est sévèrement défendue et comme on les a assimilés à souche et branche, ou plutôt le frère et la sœur (1) étant comme une seule personne, on a défendu aussi d'épouser sa tante maternelle, qui est au rang de la mère, et sa tante paternelle, qui est au rang du père. Mais, de même qu'on n'a point défendu d'épouser la fille de son oncle ou de sa tante, de même, par analogie, on n'a point défendu d'épouser la fille de son frère, ou la fille de sa sœur. S'il est permis à l'oncle d'épouser la femme de son neveu, tandis qu'il est défendu au neveu d'épouser la femme de son oncle, cela s'explique selon la première raison. En effet, le neveu se trouve fréquemment dans la maison de son oncle, et il se lie avec la femme de son oncle, comme il se lie avec la femme de son frère; mais l'oncle ne se trouve pas aussi fréquemment dans la maison de son neveu et n'a pas de liaison avec la femme de ce dernier. Ne vois-tu pas que, le père étant lié avec la femme de son fils, comme l'est le fils avec la femme du père, les deux mariages sont également défendus (2) et punis de la même mort (3).

(1) Le duel אלאכֿואן signifie ici le *frère et la sœur*. Les mss. ont le cas oblique : אלאכֿוין ou אלאכֿין. Dans la version d'Ibn-Tibbon ce duel a été omis; elle porte : וגם כגוף אחר. Al-'Harîzi traduit : אבל שני האחים הם כאיש אחר.

(2) Le texte dit : les deux défenses sont égales; c'est-à-dire, il est défendu au père d'épouser la veuve de son fils, comme il est défendu au fils d'épouser la veuve de son père.

(3) C'est-à-dire, de la lapidation. Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Synhédrin*, chap. VII, § 4.

Quant à la défense d'avoir commerce avec une femme ayant ses menstrues ou avec une femme mariée, la raison en est trop manifeste pour qu'on ait besoin de la chercher. Tu sais aussi qu'il nous est défendu de jouir, d'une manière quelconque, d'une femme que la Loi nous interdit, fût-ce même de la regarder dans un but de plaisir, comme nous l'avons exposé dans le traité *Issouré Biâ* (des unions illicites) (1). Nous y avons dit que notre Loi ne permet aucunement d'occuper notre pensée de l'amour physique (2), ni d'exciter la concupiscence d'une manière quelconque, et que l'homme, s'il s'y sent excité malgré lui, doit occuper son esprit d'autres pensées et réfléchir sur autre chose, jusqu'à ce que cette excitation soit passée. Voici ce que disent les docteurs dans leurs sentences, qui servent à perfectionner même les hommes vertueux : « Si ce hideux (3) te rencontre, entraîne-le à la maison d'études ; s'il est de fer, il se fondra, et s'il est de pierre, il se brisera, comme il est dit : *Ma parole n'est-elle pas comme le feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le rocher* (Jérémie, XXIII, 29) (4) ? » Le docteur donne ici à son fils cette règle de conduite : Si tu te sens excité à la concupiscence et si tu en souffres, va à la maison d'études, livre-toi à l'étude et à la lecture, interroge et laisse-toi interroger, et cette souffrance s'évanouira indubitablement. L'expression *ce hideux* est remarquable, et en effet, il n'y a rien de plus hideux. Cette morale, non-seulement est prescrite par la religion, mais elle est aussi recommandée par les philosophes. Je t'ai déjà cité textuellement les paroles d'Aristote (5), qui dit : « ce sens qui est une honte pour nous », voulant parler du sens du toucher qui nous invite à rechercher la bonne chère et l'amour physique. Dans ses écrits, il appelle abjects les gens qui se livrent à l'amour physique et à la bonne chère, et il leur pro-

(1) Voy. *Mischné Torâ*, Vᵉ livre, traité *Issouré Biâ*, chap. XXI, §§ 1 et 2.
(2) Voy. le même chapitre, § 19.
(3) C'est-à-dire, Satan ou la mauvaise passion.
(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 30 *b*.
(5) Voy. le t. II, p. 285, et *ibid.*, note 3, et cf. ci-dessus, p. 47.

digne le blâme et la raillerie, comme tu le trouveras dans son traité de l'*Éthique* et dans celui de la *Rhétorique* (1). C'est en vue de cette conduite vertueuse, laquelle nous devons nous proposer comme but de tous nos efforts, que les docteurs nous ont défendu de regarder « les quadrupèdes et les oiseaux au moment de leur accouplement (2). » Selon moi, c'est là aussi la raison pourquoi il est défendu d'accoupler les animaux de différentes espèces (3); car on sait qu'ordinairement l'individu d'une espèce n'est point porté à s'accoupler à celui d'une autre espèce, à moins qu'on ne l'y pousse de force, comme on le voit continuellement pratiquer par ces hommes abjects qui veulent obtenir la naissance des mulets. La Loi n'a donc pas voulu que l'Israélite descendît à une telle pratique, qui révèle tant d'abjection et d'impudeur, et qu'il s'occupât (4) de choses dont la religion a en horreur la simple mention, et à plus forte raison l'exécution, à moins que ce ne soit par nécessité; mais il n'y a nulle nécessité à opérer cet accouplement. Il me semble aussi que la défense d'associer ensemble deux espèces pour n'importe quel travail a pour motif de nous éloigner de l'accouplement de deux espèces; si donc il est dit : *tu ne laboureras pas avec le bœuf et l'âne réunis ensemble* (Deut., XXII, 10), c'est parce que, réunis ensemble, ils pourraient quelquefois s'accoupler l'un avec l'autre. La preuve en est que cette disposition embrasse aussi les animaux autres que le bœuf et l'âne : « N'importe que ce soit un bœuf et un âne, ou d'autres animaux de deux espèces; mais l'Écriture parle de ce qui est habituel (5). »

Je crois de même que l'un des motifs de la circoncision, c'est de diminuer la cohabitation et d'affaiblir l'organe (sexuel), afin

(1) Voy., par exemple, *Éthique à Nicomaque*, liv. III, chap. 13; *Rhétorique*, liv. I, chap. 2 : τῶν δ'ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν· κ. τ. λ.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Abodâ Zarâ*, fol. 20 *b*; *Mischné Torâ*, traité *Issouré Biâ*, chap. XXI, § 20.

(3) Voy. Lévitique, chap. XIX, *v*. 19.

(4) Dans la version d'Ibn-Tibbon il faut lire : ושיתעסק, avec le ו copulatif, comme l'ont les mss. de cette version.

(5) Voy. Mischnâ, IVe partie, traité *Baba Kamma*, chap. V, § 7.

d'en restreindre l'action et de le laisser en repos le plus possible [1]. On a prétendu que la circoncision avait pour but d'achever ce que la nature avait laissé imparfait [2], ce qui a donné lieu à critiquer (ce précepte); car, disait-on, comment les choses de la nature pourraient-elles être imparfaites, de manière à avoir besoin d'un achèvement venant du dehors, d'autant plus qu'on sait combien le prépuce est utile au membre en question? Mais ce précepte n'a point pour but de suppléer à une imperfection physique; il ne s'agit, au contraire, que de remédier à une imperfection morale. Le véritable but, c'est la douleur corporelle à infliger à ce membre et qui ne dérange en rien les fonctions nécessaires pour la conservation de l'individu, ni ne détruit la procréation, mais qui diminue la passion [3] et la trop grande concupiscence [4]. Que la circoncision affaiblit la concupiscence et diminue quelquefois la volupté, c'est une chose dont on ne peut douter; car, si dès la naissance on fait saigner ce membre en lui ôtant sa couverture, il sera indubitablement affaibli. Les docteurs ont dit expressément: « La femme qui s'est livrée à l'amour avec un incirconcis peut difficilement se séparer de lui [5]; » c'est là, selon moi, le motif le plus important de la cir-

(1) Dans cette phrase, la version d'Ibn-Tibbon a quelques inexactitudes: le mot מטעמים n'est qu'une faute d'impression pour מטעמיה; mais cette version ne rend pas le verbe ויגם (de جمّ, *quievit post coitum*, ou passif de la IVe forme, اجمّ, *quietem concessit*), et les mots מא אמכן, *le plus possible*, sont transposés.

(2) L'auteur fait peut-être allusion à R. Saadia, qui, dans le *Traité des Croyances et des opinions*, liv. III, chap. x, professe cette opinion: ואבאר כי הדבר השלם הוא אשר אין בו לא תוספת ולא חסרון וברא הבורא זה האבר תוספות באיש וכאשר יכרתנו תסור התוספות ושאר שלם.

(3) Le mot אלכ̇לב, qui signifie proprement *véhémence*, *aridité*, *voracité*, n'a pas été rendu par Ibn-Tibbon.

(4) Philon suppose le même motif au précepte de la circoncision; voy. son écrit *de Circumcisione*, à la fin.

(5) Voy. *Bereschith rabba*, sect. 80, fol. 70, col. 3.

concision. Et qui donc a le premier pratiqué cet acte? N'est-ce pas Abraham, si renommé pour sa chasteté? comme le disent les docteurs au sujet de ce passage : ***Maintenant je sais que tu es une femme belle de figure*** (Genèse, XII, 11)[1].

La circoncision a, selon moi, un autre motif très-important : elle fait que ceux qui professent cette idée de l'unité de Dieu se distinguent par un même signe corporel qui leur est imprimé à tous, de sorte que celui qui n'en fait pas partie ne peut pas, étant étranger, prétendre leur appartenir[2]; car il pourrait y avoir (des hommes) qui agissent ainsi dans le but d'en tirer profit, ou de tromper ceux qui professent cette religion (de l'unité). Cet acte[3], aucun homme ne le pratiquera sur lui-même ou sur son fils, si ce n'est par une véritable conviction; car ce n'est point une incision dans la jambe, ni une brûlure sur le bras, mais une

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Baba bathra*, où il est dit, au sujet des paroles de Job qui se vante de n'avoir jamais regardé une jeune fille (Job, XXXI, 1) : איהו באחרניתא אברהם אפילו בדידיה לא אסתכל « lui, il n'avait pas contemplé de femme étrangère; Abraham n'avait même pas contemplé la sienne. » Cf. le commentaire de Raschi au passage de la Genèse.

(2) On pourrait objecter ici que la circoncision était pratiquée par plusieurs peuples de l'antiquité, notamment par les Égyptiens, comme le dit Hérodote (lib. II, c. 36 et 104), et comme le confirment deux auteurs juifs, Philon (*de Circumcisione*) et Josèphe (*contre Appion*, liv. II, chap. 13). Mais, la circoncision des Juifs différait essentiellement de celle des autres peuples de l'antiquité, ainsi que de celle des chrétiens de l'Éthiopie et des musulmans. Cette différence est si grande que la circoncision des Juifs seule pouvait être regardée comme un signe distinctif, ce qui a fait dire à Tacite (*Hist.*, liv. V, ch. 5) : « circumcidere genitalia instituere *ut diversitate noscantur.* » Sur cette grave question historique, voy. entre autres les auteurs cités par Milius, *Dissert. de Mohammedismo ante Mohamedem*, § 16, et Louis Marcus, *Mémoire sur l'époque de l'établissement des Juifs dans l'Abyssinie*, dans le *Journal Asiatique*, juin 1829, p. 419 et suiv.

(3) Ibn-Tibbon ajoute ces mots explicatifs, כלומר המילה, *je veux dire la circoncision.*

chose extrêmement dure. On sait aussi combien les hommes s'aiment et s'entr'aident mutuellement, quand ils ont tous la même marque distinctive, qui est pour eux une espèce d'alliance et de pacte; et de même la circoncision est une alliance conclue par Abraham notre père pour la croyance à l'unité de Dieu, de sorte que tous ceux qui se font circoncire entrent seuls dans l'alliance d'Abraham. Par cette alliance, on s'engage [1] à croire à l'unité: ***afin d'être pour toi un Dieu comme pour ta postérité après toi*** (Genèse, XVII, 7). C'est là encore un motif important qu'on peut indiquer pour la circoncision, et il est peut-être plus important que le premier.

La religion ne peut être vraiment accomplie, ni se perpétuer, que si la circoncision a lieu dans les années de l'enfance, et il y a pour cela trois raisons [2] : 1° Si on laissait grandir l'enfant, il se pourrait qu'il ne pratiquât pas (la circoncision). 2° Il ne souffre pas autant que souffrirait une grande personne, vu que sa membrane est tendre et qu'il a encore l'imagination faible; car une grande personne trouve terrible et cruelle, avant qu'elle arrive, la chose que son imagination se figure d'avance. 3° Les parents n'ont pas encore une grande affection pour l'enfant au moment de sa naissance; car la *forme imaginative* [3] qui produit chez les parents l'amour de l'enfant ne s'est pas encore consolidée chez les parents. En effet, cette forme imaginative s'augmente par le contact habituel [4] et s'accroît à mesure que l'enfant grandit, et ce n'est que plus tard qu'elle commence à baisser et à s'effacer.

(1) Les mots ואלתזאם עהדה sont omis dans la version d'Ibn-Tibbon.

(2) Ibn-Tibbon a incorrectement rendu cette phrase, à moins qu'il n'ait eu une autre leçon; il paraît avoir lu : אנמא חס באלכתאן וכונה פי סן אלצגר וגו'.

(3) Par la *forme imaginative*, l'auteur entend ici l'affection ou la sensibilité instinctive qui, selon la classification des auteurs arabes, est en rapport avec la faculté imaginative. Cf. Kazwini, dans la *Chrestomathie arabe* de Silvestre de Sacy, t. III, p. 488.

(4) Le mot בראיה, *par la vue*, qu'a ici la version d'Ibn-Tibbon, ne rend pas assez exactement le mot arabe بالمباشرة.

C'est pourquoi le père et la mère n'éprouvent pas pour le nouveau-né l'amour qu'ils éprouvent pour l'enfant d'un an, et ils n'aiment pas l'enfant d'un an autant que celui de six ans. Si donc on laissait l'enfant deux ou trois ans (sans le circoncire), cela aurait pour conséquence de négliger la circoncision, par l'affection et l'amour qu'on aurait pour l'enfant. Mais, lors de sa naissance, cette *forme imaginative* est très-faible, surtout chez le père, à qui ce commandement est prescrit (1).

La raison pourquoi la circoncision a lieu le huitième jour, c'est que tout animal, au moment de sa naissance, est très-faible et extrêmement tendre, comme s'il était encore dans le sein de sa mère; ce n'est qu'au bout de sept jours qu'il est compté parmi les êtres qui sont en contact avec l'air. Ne vois-tu pas que pour les quadrupèdes aussi on a eu égard à cette circonstance? *Il restera sept jours avec sa mère, etc.* (Exode, XXII, 29). Avant ce délai, il est considéré comme un avorton, et de même l'homme ne pourra être circoncis qu'après le délai de sept jours. De cette manière aussi la chose reste fixe, et « tu n'en fais pas quelque chose de variable (2). »

Ce qui entre encore dans cette classe, c'est la défense de mutiler les organes de la génération de tout mâle d'entre les animaux (3), défense qui se rattache à ce principe de *statuts et ordonnances justes* (Deut., IV, 8) (4), c'est-à-dire du juste milieu dans toutes choses; il ne faut pas trop se livrer à l'amour physique, comme nous l'avons dit; mais il ne faut pas non plus l'anéantir complétement. Dieu n'a-t-il pas prononcé cet ordre : *Croissez et multipliez* (Genèse, I, 22)? Cet organe doit donc être

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 29 *a*; *Tosiphta*, même traité, chap. I : איזו היא מצות האב על הבן למולו וגו׳.

(2) C'est-à-dire, l'époque de la circoncision est fixée et bien déterminée, et on ne la fait pas dépendre du plus ou moins de développement de l'enfant ni d'autres circonstances. Sur l'expression talmudique נתת דבריך לשיעורין, cf. ci-dessus, p. 267, note 6.

(3) Voy. Lévitique, chap. XXII, *v.* 24.

(4) Cf. ci-dessus, chap. XXVI, p. 203.

affaibli par la circoncision, mais non pas être entièrement déraciné; au contraire, ce qui est naturel doit être laissé dans sa nature, mais on doit se garder des excès. Il est interdit au châtré et à l'eunuque d'épouser une Israélite [1]; car ce serait une cohabitation perdue et sans but, et un tel mariage deviendrait aussi une pierre d'achoppement pour la femme et pour celui qui la recherche [2], ce qui est très-clair.

Pour nous éloigner des unions illicites, il est défendu au bâtard d'épouser la fille d'un Israélite [3]. On a voulu que l'homme et la femme adultères sussent bien qu'en commettant cet acte ils impriment d'avance à leurs enfants une flétrissure à jamais irréparable [4]. Les bâtards étant frappés de mépris suivant la coutume de toutes les nations [5], la race d'Israël a été jugée trop noble pour s'unir à eux. — Aux prêtres il est défendu, à cause de leur noblesse, d'épouser une courtisane, une femme divorcée, ou une femme née d'un tel mariage [6]; au grand prêtre, qui est le plus noble d'entre les prêtres, il est défendu même d'épouser une veuve, ou une femme qui ne serait pas vierge [7]. La raison de tout cela est évidente. — S'il est défendu d'admettre des bâtards dans la *communauté de l'Éternel* (Deutér., XXIII, 3), à plus forte raison, les hommes et les femmes esclaves [8]. Quant à la

(1) Voy. Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 2.

(2) C'est-à-dire, il compromettrait la conduite de la femme et l'honneur du mari.

(3) Voy. Deutéronome, chap. XXIII, *v.* 3; Mischnâ, IIIᵉ partie, traité *Yebamôth*, ch. IV, § 13; *Mischné Torâ*, liv. V, traité *Issouré Biâ*, ch. XV, §§ 1 et 2.

(4) Sur le mot صبغ, voy. ci-dessus, p. 407, note 1, et les autres passages indiqués, p. 172, note 2.

(5) Littéral. : *dans chaque coutume et dans chaque nation*, ou *religion*.

(6) Littéralement : *une femme profanée* ou *déshonorée*; c'est-à-dire, née du mariage d'un prêtre avec une femme qu'il lui est défendu d'épouser. Voy. Lévit., ch. XXI, *v.* 7, et Talmud de Babyl., tr. *Kiddouschin*, fol. 77 *a*.

(7) Voy. Lévitique, chap. XXI, *v.* 13 et 14.

(8) Voy. Mischnâ, IIIᵉ partie, traité *Kiddouschin*, chap. III, § 12; Talmud, *ibid.*, fol. 68. Cf. Targoum d'Onkelos, Deutér., XXIII, 18.

défense de s'allier avec les gentils, elle est motivée dans le texte du Pentateuque : *Il se pourrait que tu choisisses de ses filles pour tes fils, etc.* (Exode, XXXIV, 16).

La plupart des *statuts* (ou règlements) (1), dont la raison nous est inconnue, n'ont d'autre but que de nous éloigner de l'idolâtrie. Si pour certains détails les motifs me sont inconnus et si je n'en connais point l'utilité, la raison en est qu'il n'en est pas des choses qu'on connaît seulement par tradition comme de celles qu'on a vues (2). C'est pourquoi le peu que je sais des opinions des Sabiens, pour l'avoir puisé dans les livres, ne peut pas se comparer à ce qu'en savaient ceux qui connaissaient leurs actes pour les avoir vus, surtout maintenant que ces opinions ont disparu depuis deux mille ans ou plus Si nous connaissions toutes les particularités de ces actes et si nous avions entendu tous les détails de ces opinions, nous comprendrions tout ce qu'il y a de sage dans les détails des pratiques relatives aux sacrifices, aux impuretés, etc., et dont la raison ne me paraît pas facile (à comprendre) (3). Pour moi, je ne doute pas que tout cela n'ait eu pour but d'effacer de nos esprits ces idées fausses et de faire cesser ces pratiques inutiles, qui faisaient perdre le temps de la vie à des occupations vaines et oiseuses. Ces idées ne faisaient qu'empêcher l'esprit humain de rechercher les conceptions de l'intellect, ou les actions utiles, comme nous l'ont exposé nos prophètes, en disant : *Ils ont suivi des choses*

(1) Voy. ci-dessus, chap. XXVI, p. 204.

(2) Les Arabes ont plusieurs proverbes qui expriment cette idée ; ils disent entre autres ليس الخبر كالعيان. Voy. ma *Notice sur Abou'l Walid*, dans le *Journal asiatique*, septembre 1850, p. 223, note 3 (tirage à part, p. 107, note 3).

(3) Sur le sens du verbe استقلّ, cf. le t. II, p. 270, note 2.

vaines qui ne sont d'aucun profit (1); Jérémie dit : *Nos ancêtres n'ont hérité que le mensonge, vanité sans aucune utilité* (Jérémie, XVI, 19). Tu comprendras combien tout cela est pernicieux et si ce n'est pas là une chose qu'il fallait faire cesser à tout prix (2). Ainsi donc la plupart des commandements, comme nous l'avons exposé, n'ont d'autre but que de faire cesser ces opinions et d'alléger les grands et pénibles fardeaux, les fatigues et les peines que s'imposaient ceux-là pour la célébration du culte (3). Par conséquent, tout précepte de la Loi, affirmatif ou négatif, dont tu ignores la raison, n'a d'autre but que de guérir une de ces maladies que, grâce à Dieu, nous ne connaissons plus aujourd'hui. C'est là ce que doit croire chaque homme parfait qui comprend le vrai sens de cette parole divine : *Je n'ai point dit à la race de Jacob : Cherchez-moi en vain* (Isaïe, XLV, 19).

Maintenant, nous avons parcouru, un à un, tous les commandements compris dans ces différentes classes (4), et nous en avons indiqué les raisons. Il n'en reste que quelques-uns (5) que

(1) Voy. ci-dessus, p. 230, note 2. Encore ici, nous avons reproduit la citation telle qu'elle se trouve dans les plus anciens mss. du texte arabe et de la traduction d'Ibn-Tibbon ; dans plusieurs mss. on a substitué le passage du 1er livre de Samuel, XII, 21, ou celui de Jérémie, II, 8, ou même les deux passages à la fois.

(2) Littéralement : *qu'il fallait user* (dépenser) *tous ses efforts pour faire cesser*. Les mots אבלא אלמג̇הוד sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par להשתדל האדם בכל יכלתו.

(3) Tous les mss. portent : אלד̇י וצ̇עוה אולאיך לעבאדתהא, de sorte que le pronom אלד̇י et le suffixe dans וצ̇עוה ne peuvent grammaticalement se rapporter qu'au seul mot ואלנצב. Quant au suffixe dans לעבאדתהא, il ne peut se rapporter qu'à une expression sous-entendue, comme, p. ex., עבודה זרה ; Ibn-Tibbon a substitué לעבדת אלהיהם. Il eût été plus correct de dire : אלד̇י וצ̇עהא אולאיך לעבאדתהם.

(4) Ibn-Tibbon a le singulier : אשר כלל אותם זה הכלל ; mais tous les mss. arabes ont le pluriel אלג̇מל, et en effet, l'auteur veut parler ici de toutes les quatorze classes.

(5) Ibn-Tibbon a omis dans sa version le mot אחאד ; l'auteur veut parler de certains commandements qu'il a entièrement passés sous silence et des particularités de certains autres commandements.

je n'ai pu motiver, ainsi que quelques particularités peu importantes; mais en réalité, nous en avons donné la raison virtuellement, d'une manière qui est à la portée de tout homme studieux et intelligent (1).

CHAPITRE L.

Il y a encore d'autres choses qui font partie des *mystères de la Loi*, et qui, ayant embarrassé beaucoup de personnes, ont besoin d'explication. Ce sont certains récits rapportés dans le Pentateuque, et dans lesquels on ne voit aucune utilité, comme, par exemple, lorsqu'on énumère les peuples descendus de Noé, leurs noms et les lieux de leurs habitations (Genèse, chap. X), *les 'Horéens, descendants de Séir*, ainsi que *les rois qui régnèrent dans le pays d'Édom* (*Ibid.*, XXXVI, 20, 31 et suiv.), et d'autres récits semblables. Les docteurs disent, comme tu le

(1) Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, ces derniers mots sont ainsi paraphrasés : טעם יקל לאיש תבונה להוציאו מכח דברינו, leçon qui, dans quelques mss. de cette version, est indiquée comme *variante* (לשון אחר); et les mss. portent, conformément au texte arabe: כבר נתתי גם בהם טעם בכח קרוב לכל בעל תבונה. Dans une glose du ms. nº 47 de l'Oratoire, on explique longuement le terme de כח רחוק (قوة بعيدة), *puissance éloignée*, p. ex. la faculté que possède l'enfant d'apprendre à écrire; et celui de כח קרוב (قوة قريبة), *puissance prochaine*, p. ex. la faculté d'écrire que possède une grande personne qui sait écrire. Ensuite on ajoute : וכן כתב הרב שאע"פ שלא זכר בפועל טעמי קצת פרטי מצות זכרם בכח ולא בכח רחוק אלא בכח קרוב יוציאם מדבריו המבין בקרוב « De même, notre maître écrit ici que, bien qu'il n'ait pas exposé *en acte* les raisons de certains détails des commandements, il les a exposées *en puissance* (virtuellement), et non pas d'une manière *éloignée*, mais d'une manière *prochaine*, que l'homme intelligent peut promptement déduire de ses paroles. » Cf. plus loin, chap. LI, p. 444, les mots *puissance prochaine*, et l'exemple par lequel l'auteur explique ces mots.

sais, que l'impie Manassé ne faisait qu'occuper sans cesse (1) son ignoble conseil de la critique de ces passages : « Il y était assis, disent-ils, faisant l'exégète en parodiant les *Haggadôth* (2); il disait, par exemple : Moïse avait-il besoin d'écrire : *la sœur de Lotan fut Timna'* (*Ibid.*, *v.* 22)? »

Je vais d'abord te faire connaître un principe général, ensuite je reviendrai aux détails, comme je l'ai fait en motivant les commandements. Sache que, chaque fois que tu trouves dans le Pentateuque un récit quelconque, il a nécessairement une certaine utilité pour la religion, soit qu'il confirme une des idées fondamentales de la religion, soit qu'il nous enseigne une certaine règle de conduite, afin qu'il n'y ait entre les hommes ni violence réciproque, ni injustice. Je vais maintenant parcourir les différents cas (3). Comme c'est une croyance fondamentale de la religion que le monde est *créé*, qu'au commencement il ne fut créé qu'un seul individu de l'espèce humaine qui est Adam, et que les temps anciens depuis Adam jusqu'à Moïse notre maître ne formaient qu'un espace de deux mille cinq cents ans à peu près, ces faits, énoncés d'une manière pure et simple, auraient été

(1) L'expression عَمَّرَ مجلسَه signifie proprement *il fréquentait son lieu de réunion* ou *sa salle de séance*. Cf. les *Séances de Hariri* (édit. de Silvestre de Sacy), p. 199 : واتّخذنا ناديا نعتمره, où, selon le commentaire, le verbe اعتمر est pris dans le sens de *visiter une réunion*. Le sens est donc que le roi Manassé faisait sans cesse retentir dans sa salle de séance la critique de ces passages.

(2) Littéralement : *interprétant* (l'Écriture) *par des Haggadôth de blasphème*, c'est-à-dire en faisant de mauvaises plaisanteries sur le texte sacré. Voy. Talmud de Babylone, traité *Synhédrin*, fol. 99 *b*, où l'on cite plusieurs de ces critiques du roi Manassé, fils d'Ézéchias. — Dans nos éditions du Talmud, on lit : אלא ואחות ונו׳; de même dans la plupart des mss. arabes et hébreux du *Guide*. Mais la conjonction אלא, qui ne paraît pas ici à sa place, a été omise dans quelques anciens mss. arabes et dans la version d'Al-'Harizi.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent ואני אסיר לך הספק; les mss. ont : ואני אסדר לך זה. La version d'Al-'Harizi porte : ואני אסדר לר הכל.

promptement mis en doute; car alors déjà on trouvait les hommes disséminés à toutes les extrémités de la terre, formant des peuples différents, parlant des langues différentes, très-éloignées les unes des autres. On fit donc taire ces doutes en nous indiquant leur généalogie à tous et leur extraction, en mentionnant les noms des plus connus d'entre eux, « un tel fils d'un tel », ainsi que leurs âges, et en faisant connaître le lieu de leur habitation, ainsi que la raison pourquoi ils étaient disséminés aux extrémités de la terre et pourquoi leurs langues étaient si différentes, quoiqu'ils fussent tous primitivement dans le même lieu et qu'ils parlassent la même langue, comme cela devait être, puisqu'ils étaient les enfants d'un seul individu. De même, le récit de l'histoire du déluge et de celle de Sodome et Gomorrhe avait pour but de montrer la vérité de cette idée : *une récompense est réservée au juste; certes il y a un Dieu qui juge la terre* (Ps., LVIII, 12). De même, la description de la guerre des neuf rois a pour but de faire connaître ce miracle, à savoir la victoire remportée par Abraham, avec un petit nombre d'hommes n'ayant pas de roi avec eux, sur quatre rois puissants [1]. On nous fait savoir aussi comment il défendit [2] son parent (Lot), qui avait la même croyance que lui, et comment il aborda les dangers de la guerre pour le sauver. Enfin, on nous fait connaître combien il était réservé [3], modérant ses désirs, méprisant le gain et s'appliquant aux mœurs généreuses, comme il est dit : *Fût-ce un fil, fût-ce la courroie d'une sandale, etc.* (Genèse, XIV, 23).

Si l'on énumère toutes les tribus des Séirites et si on donne leur généalogie individuelle [4], ce n'est qu'à cause d'un seul commandement : c'est que Dieu a ordonné particulièrement

(1) Voy. Genèse, chap. XIV, *v.* 1-16.

(2) Ibn-Tibbon a : חם לבבו; Al-'Harîzi traduit plus exactement : כי עזר לקרובו.

(3) Le participe מחתפל, qu'ont ici tous les mss. arabes, a été mal rendu dans la version d'Ibn-Tibbon par מתפאר. Le verbe احتفل signifie *animum advertit, curavit, studuit.*

(4) Voy. Genèse, chap. XXXVI, *v.* 20-30.

d'exterminer la race d'Amalek. Amalek n'était autre que le fils d'Éliphas (que celui-ci eut) de Timna', sœur de Lotan (1). Mais Dieu n'avait pas ordonné de tuer les autres fils d'Ésaü; or, Ésaü s'étant allié avec les Séirites, comme le dit clairement l'Écriture (2), eut des enfants de cette race. Il régna sur eux, sa race se confondit avec la leur; ce qui fit qu'on attribua tout le pays de Séir, avec ses tribus, à la tribu prépondérante, qui était celle des descendants d'Ésaü, et particulièrement celle d'Amalek, qui était la plus noble d'entre elles. Si donc on n'avait pas désigné toutes ces familles en détail, elles auraient pu être tuées par erreur. C'est pourquoi l'Écriture désigne expressément leurs tribus, voulant dire : ceux que vous voyez aujourd'hui dans le pays de Séir et dans le royaume d'Amalek ne sont pas tous des descendants d'Amalek, mais les descendants d'un tel et d'un tel; et, si on les fait remonter à Amalek, c'est parce que la mère de celui-ci appartenait à leur race (3). Tout cela dénote la justice divine qui n'a pas voulu qu'une tribu fût tuée pêle-mêle (4) avec une autre tribu; car le décret divin ne frappait que la race d'Amalek en particulier. Nous avons déjà exposé quelle sagesse il y avait dans cette mesure (5).

La raison pourquoi on énumère *les rois qui régnèrent dans le*

(1) Voy. *ibid.*, *v.* 12 et 22. On voit que, selon l'opinion de l'auteur, les Amalécites descendaient d'Éliphaz, fils d'Ésaü, ce qui est aussi l'opinion de Josèphe (*Antiquités*, liv. II, chap. I, § 2); si donc, dans l'histoire d'Abraham, il est déjà question du territoire des *Amalécites* (Genèse, XIV, 7), il faut admettre que l'auteur de la Genèse s'est servi de ce nom par anticipation, comme le fait déjà observer Raschi dans son Commentaire à ce passage.

(2) Selon un passage de la Genèse, chap. XXXVI, *v.* 25, Oholibama, une des femmes d'Ésaü, descendait des Séirites, quoique, dans un autre passage (*ibid.*, *v.* 2), elle soit appelée 'Hiwite.

(3) C'est-à-dire, parce que Timna', mère d'Amalek, appartenait à la race des Séirites. Ibn-Tibbon fait un contre-sens en traduisant : להיות אמם מעמלק; Al-'Harizi traduit : מפני שהיתה אמו מהם.

(4) Sur le sens du mot גמאר (غمار), voy. le t. I, p. 223, note 3.

(5) Voy. ci-dessus, chap. XLI, p. 332.

pays d'Édom (Genèse, XXXVI, 31), c'est qu'il y a un commandement qui dit : *Tu ne pourras pas placer à ta tête un homme étranger, qui ne soit pas ton frère* (Deutéron., XVII, 15). Or, parmi les rois qu'on mentionne, il n'y en avait pas un seul qui fût originaire d'Édom (1) ; ne vois-tu pas qu'on indique leur famille ainsi que leur pays, un tel, de tel lieu ; un tel, de tel autre lieu ? Il me paraît très-probable que leurs actes et leur histoire étaient généralement connus, je veux dire les actes de ces rois d'Édom, et que ceux-ci tyrannisèrent et humilièrent (2) les descendants d'Ésaü ; c'est pourquoi on les rappelle (3) aux souvenirs (des Israélites). C'est comme si l'on eût dit : « Tirez un avertissement de vos frères les descendants d'Ésaü, qui avaient pour roi un tel ou un tel [dont les actes étaient alors bien connus] ; car jamais un homme de race étrangère n'a régné sur une nation sans exercer sur elle une tyrannie plus ou moins grande. » En somme, ce que je t'ai dit de l'intervalle qui nous sépare au-

(1) Maïmonide a peut-être suivi ici le *Sépher hayaschar ;* cf. le *Biour*, ou Commentaire hébreu de Mendelssohn à ce passage. Il ne résulte pas positivement du texte biblique que ces rois des Iduméens fussent tous des étrangers ; au contraire, Yobab, de *Bosra*, et 'Houscham, du pays des *Témanites* (*v.* 33 et 34), étaient très-probablement des Iduméens.

(2) Le verbe que nous avons écrit תג̇רוּוא (تَجَرَّوُوا) est écrit dans les mss. תג̇רוא, et dans quelques-uns תגרוא (le ג sans point). Nous croyons que c'est la Ve forme de جَرُؤَ, signifiant : *strenuum, audacem et animosum se ostendit*. Pour le second verbe, les mss. ont ודלוהם ; je crois qu'il faut lire وذلّوهم, *et ils les humilièrent* ou *abaissèrent*, quoique les dictionnaires n'attribuent point à la première forme, ذلّ, le sens actif. Peut-être faut-il écrire וד̇ללוהם, ou ואד̇לוהם, à la IIe ou à la IVe forme. Ibn-Tibbon traduit : ושהם הכניעו בני עשו והשפילום ; Al-'Harizi a : וכי הם גברו בבני עשו והכניעום.

(3) Je crois qu'il faut prononcer le verbe פד̇כרהם à la IIe forme (فَذَكَّرَهم) ; le suffixe de ce verbe paraît se rapporter aux *Israélites* sous-entendus, et le mot à mot serait : *on les avertit par eux ;* c'est-à-dire, on donne aux Israélites un avertissement en leur rappelant la conduite des rois d'Édom.

jourd'hui des usages religieux des Sabiens [1] peut aussi s'appliquer à l'histoire de ces temps qui nous est aujourd'hui inconnue; car, si nous la connaissions et si les événements arrivés dans ces temps-là nous étaient connus, nous comprendrions, à l'égard de nombreux détails, le motif qui les a fait mentionner dans le Pentateuque.

Ce qu'il faut encore bien comprendre, c'est qu'on ne considère pas les relations écrites, au même point de vue que les événements dont on est témoin; car, dans ces derniers, il y a certains détails ayant des suites nécessaires qu'on ne peut rapporter sans prolixité [2]. C'est pourquoi, en lisant ces relations, le lecteur y trouve de la prolixité ou des répétitions; mais s'il avait été témoin de ce qui est raconté, il comprendrait que ce qui a été dit est nécessaire. Quand donc tu vois des relations dans la partie non législative du Pentateuque, il te semble quelquefois que telle ou telle relation n'avait pas besoin d'être écrite, ou qu'elle renferme soit des longueurs, soit des répétitions [3]; la raison en est que tu n'as pas été témoin des détails qui ont amené (l'auteur) à faire sa relation telle qu'il l'a faite.

De cette catégorie est l'énumération des *stations* [4]. Il pourrait paraître de prime abord qu'on a raconté une chose absolument inutile; c'est donc à cause de cette fausse idée qu'on pourrait avoir

(1) Voy. le chap. précédent, vers la fin, p. 422.

(2) L'auteur, comme on va le voir, veut parler des relations écrites qui semblent parfois prolixes au lecteur, mais dont celui-ci comprendrait bien les longueurs s'il avait pu être témoin des événements et en saisir l'enchaînement nécessaire. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, les mots מפני האריכות, à la fin de la phrase, sont un contre-sens; les mss. de cette version portent : רק באריכות.

(3) Les mots או תכריר ont été omis par Ibn-Tibbon.—Selon la version d'Ibn-Tibbon, il faudrait traduire : *et quand il te semble que telle ou telle relation, etc., ce n'est que parce que tu n'as pas été témoin...* Il paraît avoir lu ותט̇ן au lieu de תט̇ן, et עלה̈ au lieu de ועלה̈, de sorte que, selon lui, le complément de la phrase ne commence qu'au mot עלה̈.

(4) C'est-à-dire, des stations des Hébreux pendant les quarante ans qu'ils passèrent dans le désert (Nombres, chap. xxxiii).

qu'il est dit : *Et Moïse écrivit leurs départs selon leurs stations par ordre de l'Éternel* (Nombres, XXXIII, 2). Et cela était d'une très-grande nécessité, car tous les miracles sont certains pour celui qui les a vus; mais pour la postérité, le récit en devient une simple tradition, et, pour celui qui l'entend, il est facile de le démentir [1]. On sait qu'il est impossible et inimaginable qu'un miracle soit certifié et constaté par tous les hommes dans le cours des siècles. Or, un des miracles rapportés dans le Pentateuque, et même un des plus grands, c'est le séjour de quarante ans que firent les Israélites dans le désert, où ils trouvèrent la manne tous les jours. Dans ce désert, comme le dit le Pentateuque, il y avait *des serpents venimeux, des scorpions, de la sécheresse, pas d'eau* (Deutér., VIII, 15). C'étaient des lieux très-éloignés d'un pays cultivé et qui ne convenaient pas à la nature de l'homme : *un lieu impropre aux semences, où il n'y avait ni figuier, ni vigne, ni grenadier, etc.* (Nombres, XX, 5); on appelle aussi ces lieux : *un pays où jamais un homme n'a passé* (Jérémie, II, 6); et le texte du Pentateuque dit : *vous ne mangiez point de pain et vous ne buviez ni vin, ni boisson forte* (Deutér., XXIX, 5). Tous ces miracles étaient manifestes et visibles. Or, Dieu savait que dans l'avenir, il arriverait à ces miracles ce qui arrive aux traditions, et qu'on penserait qu'ils séjournaient dans un désert voisin des lieux habités, où l'homme peut séjourner, et semblable à ces déserts qu'habitent aujourd'hui les Arabes, ou que c'étaient des lieux où l'on peut labourer et moissonner, ou se nourrir de quelques plantes qui s'y trouvaient, ou qu'il était dans la nature de la manne de tomber

(1) Les mots ויתטרק אליה אלתכ̇דיב paraissent signifier mot à mot : *le démenti y trouve accès*. Le verbe تطرّق (V^e forme de طرق) ne se trouve point dans les dictionnaires. Ibn-Tibbon traduit : ואפשר שיכזיבם השומע. Plus loin, les mots ...אנה סיתטרק להדה אלמעג̇זאת (que dans l'avenir il *arriverait* à ces miracles ce qui *arrive* aux traditions) sont ainsi rendus par Ibn-Tibbon : שאפשר לפקפק באלו המופתים בעתיד כמו שמפקפקין בשאר הספורים.

continuellement dans ces lieux [1], ou qu'il y avait dans ces lieux des citernes avec de l'eau. C'est pourquoi, pour lever tous ces doutes, le récit de tous ces miracles a été confirmé par l'énumération de ces stations, afin que les générations futures les vissent et reconnussent la grandeur du miracle par lequel l'espèce humaine a pu séjourner dans ces lieux pendant quarante ans. C'est pour la même raison que Josué prononça à jamais l'anathème contre celui qui reconstruirait Jéricho [2], afin que le miracle pût être certifié et constaté; car quiconque verrait ce mur enfoncé dans la terre comprendrait que ce n'est pas le mur d'un édifice démoli, mais qu'il s'est enfoncé par miracle.

De même, lorsqu'on dit : *par l'ordre de l'Éternel ils campaient et par l'ordre de l'Éternel ils partaient* (Nombres, IX, 20), cela pouvait suffire pour la relation ; et il pourrait paraître au premier abord que tout ce qui est dit ensuite sur le même sujet n'est qu'une prolixité inutile, comme, par exemple, ces mots : *Et lorsque la nuée s'arrêtait longtemps, etc.* (*v.* 19), *quelquefois la nuée restait, etc.* (*v.* 21), *ou bien deux jours, etc.* (*v.* 22). Je vais te faire connaître ce qui a motivé tous ces détails : la raison en est qu'on voulait insister sur ce récit, afin de détruire l'opinion qu'avaient alors les nations (étrangères) et qu'elles ont encore jusqu'à ce jour, à savoir que les Israélites s'étaient égarés dans le chemin et ne savaient pas où ils devaient aller, comme il est dit : *Ils sont égarés dans le pays* (Exode, XIV, 3). C'est ainsi que les Arabes encore aujourd'hui appellent ce désert *Al-Tîh*, et s'imaginent que les Israélites étaient égarés (*tâhou*) [3] et ignoraient le chemin. L'Écriture donc expose, en y insistant, que

(1) Voy., par exemple, l'opinion du rationaliste 'Hiwwi-Balkhi citée par Ibn-Ezra dans le Commentaire sur l'Exode, chap. XVI, *v.* 13.

(2) Voy. Josué, chap. VI, *v.* 26.

(3) On sait que les Arabes donnent au désert que parcoururent les Israélites le nom de التّيه, ou de تيه بنى اسرايل (égarement des Israélites); le nom de تيه vient du verbe تَاهَ, *per terram vagatus fuit, attonitus erravit.*

ces stations irrégulières, le retour à plusieurs d'entre elles, la durée diverse du séjour dans chacune d'elles, — de manière qu'on restait dans une station dix-huit ans (1), dans une autre un jour et dans une autre enfin une seule nuit (2), — que tout cela (dis-je) était décrété par Dieu et n'était pas un simple égarement dans le chemin, mais dépendait de la levée de la *colonne de nuée*. C'est pourquoi on donne tous ces détails, après avoir déclaré, dans le Pentateuque, que cet intervalle de chemin était court, bien connu, fréquenté et nullement ignoré; je veux parler de l'intervalle entre 'Horeb [où ils s'étaient rendus avec intention, selon ce que Dieu leur avait ordonné : *vous adorerez Dieu près de cette montagne* (Exode, III, 12)], et Kadesch Barne'a, où commence la terre habitée, comme le dit l'Écriture : *Nous voici à Kadesch, ville à l'extrémité de ton territoire* (Nombres, XX, 16). Cet intervalle se parcourt en onze jours, comme il est dit : *Il y a onze journées de 'Horeb, par le chemin du mont Séir, jusqu'à Kadesch Barne'a* (Deutér., I, 2); ce n'est donc pas un chemin dans lequel on puisse errer quarante ans, et il ne faut attribuer cela qu'aux causes expressément écrites dans le Pentateuque.

C'est ainsi que chaque fois que tu ignores la raison pourquoi une histoire quelconque a été racontée (dans le Pentateuque), il y avait pour cela un motif grave, et à tout cela encore peut s'appliquer ce principe que les docteurs nous ont fait remarquer : « *Car ce n'est pas une chose vaine de votre part* (Deutér., XXXII, 47), et si elle est vaine, c'est de votre part (3). »

(1) Voy. *Séder Olam rabba*, chap. VIII, à la fin, où il est dit que les Israélites campèrent à Kadesch dix-neuf ans; cf. Deutéronome, chap. I, *v.* 46, et le Commentaire de Raschi sur ce verset.

(2) Voy. Nombres, chap. IX, *v.* 21.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XXVI, p. 205, et *ibid.*, note 1.

CHAPITRE LI.

Le chapitre que nous allons produire maintenant n'ajoute aucun sujet nouveau à ceux que renferment les autres chapitres de ce traité. Il n'est en quelque sorte qu'une *conclusion*, exposant le culte auquel doit se livrer celui qui comprend les vrais devoirs qu'on doit pratiquer envers Dieu (1), après s'être bien rendu compte de son véritable être ; il doit diriger l'homme pour le faire arriver à ce culte qui est le véritable but de l'homme et pour lui faire savoir comment la Providence veille sur lui dans ce monde jusqu'au moment où il passe à la vie éternelle (2).

J'ouvre mon discours, dans ce chapitre, en te présentant la parabole suivante : Le souverain était dans son palais, et ses sujets étaient en partie dans la ville et en partie hors de la ville. De ceux qui étaient dans la ville, les uns tournaient le dos à la demeure du souverain et se dirigeaient d'un autre côté ; les autres se tournaient vers la demeure du souverain et se dirigeaient vers lui, cherchant à entrer dans sa demeure et à se présenter chez lui, mais jusqu'alors ils n'avaient pas encore aperçu le mur du palais. De ceux qui s'y portaient, les uns, arrivés jusqu'au palais, tournaient autour pour en chercher l'entrée ; les autres étaient entrés et se promenaient dans les vestibules ; d'autres enfin étaient parvenus à entrer dans la cour

(1) Littéralement : *qui comprend les vérités particulières à lui*, c'est-à-dire les vrais devoirs à exercer envers Dieu. Le mot בה, *à lui*, se rapporte à *Dieu*, et il faut sous-entendre חעאלי. Ibn-Tibbon traduit, selon le sens : המיוחדות בשם יתעלה. Al-'Harizi a la traduction littérale : המיוחדות בו.

(2) Les mots לצרור החיים, littéralement : *dans le faisceau de la vie*, sont pris du Ier livre de Samuel, chap. xxv, *v.* 29, où, selon les commentateurs, ils désignent la vie future. Voy. mes *Réflexions sur le culte des anciens Hébreux* (t. IV de la *Bible* de M. Cahen), p. 7, note.

intérieure du palais et étaient arrivés à l'endroit où se trouvait le roi, c'est-à-dire à la demeure du souverain. Ceux-ci toutefois, quoique arrivés dans cette demeure, ne pouvaient ni voir le souverain, ni lui parler ; mais, après avoir pénétré dans l'intérieur de la demeure, ils avaient encore à faire d'autres démarches indispensables, et alors seulement ils pouvaient se présenter devant le souverain, le voir de loin ou de près, entendre sa parole, ou lui parler. — Je vais maintenant t'expliquer cette parabole que j'ai imaginée :

Quant à « ceux qui étaient hors de la ville », ce sont tous les hommes qui n'ont aucune croyance religieuse, ni spéculative, ni traditionnelle, comme les derniers des Turcs à l'extrême nord (1), les nègres à l'extrême sud et ceux qui leur ressemblent dans nos climats. Ceux-là sont à considérer comme des animaux irraisonnables ; je ne les place point au rang des hommes, car ils occupent parmi les êtres un rang inférieur à celui de l'homme et supérieur à celui du singe, puisqu'ils ont la figure et les linéaments de l'homme et un discernement au-dessus de celui du singe.

« Ceux qui étaient dans la ville, mais tournaient le dos à la demeure du souverain », ce sont des hommes qui ont une opinion (2) et qui pensent, mais qui ont conçu des idées contraires à la vérité, soit par suite d'une grave erreur qui leur est survenue dans leur spéculation, soit parce qu'ils ont suivi ceux qui étaient dans l'erreur. Ceux-là, par suite de leurs opinions, à mesure qu'ils marchent, s'éloignent de plus en plus de la demeure du souverain ; ils sont bien pires que les premiers, et il arrive des

(1) Cf. ci-dessus, chap. XXIX, p. 221.—Les mots אלמתוגלין פי אלשמאל signifient littéralement : *qui pénètrent* ou *qui s'enfoncent dans le Nord*. Ibn-Tibbon traduit המשוטטים בצפון, « qui *errent* dans le Nord » ; il avait sans doute la leçon אלמתגולין, que nous trouvons aussi dans le ms. nº 63 du Supplément hébreu de la Bibliothèque impériale.

(2) Au lieu de ראי, *opinion*, la version d'Ibn-Tibbon a אמונה, *foi ;* Al-'Harizi traduit plus exactement : אנשי הסברא והעיון.



moments où il devient même nécessaire de les tuer et d'effacer les traces de leurs opinions, afin qu'ils n'égarent pas les autres. — « Ceux qui se tournaient vers la demeure du souverain et cherchaient à y entrer, mais qui n'avaient pas encore aperçu la demeure du souverain », c'est la foule des hommes religieux, c'est-à dire des ignorants qui s'occupent des pratiques religieuses. — « Ceux qui étaient arrivés jusqu'au palais et qui tournaient autour », ce sont les casuistes [1] qui admettent, par tradition, les opinions vraies, qui discutent sur les pratiques du culte, mais qui ne s'engagent point dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ni ne cherchent en aucune façon à établir la vérité d'une croyance quelconque. — Quant à ceux qui se plongent dans la spéculation sur les principes fondamentaux de la religion, ce sont « ceux qui étaient entrés dans les vestibules », où les hommes se trouvent indubitablement admis à des degrés différents. Ceux qui ont compris la démonstration de tout ce qui est démontrable, qui sont arrivés à la certitude, dans les choses métaphysiques, partout où cela est possible, ou qui se sont approchés de la certitude, là où l'on ne peut que s'en approcher, ce sont « ceux qui sont arrivés dans l'intérieur de la demeure auprès du souverain. »

Sache, mon fils, que tant que tu ne t'occupes que des sciences mathématiques et de la logique, tu es de ceux qui tournent autour de la demeure (du souverain) et en cherchent l'entrée, comme disent allégoriquement les docteurs : « Ben-Zôma est encore dehors [2] »; après avoir compris les objets de la physique,

(1) Cf. le t. I, p. 7, note 1, sur le sens du mot פקה (فِقه). L'adjectif فقيه (pl. فُقَهآء) désigne celui qui s'occupe du *fiqh* ou du droit canon, et qui admet *par tradition* les principes fondamentaux de la religion; chez les juifs en particulier, c'est le talmudiste.

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *'Haghigâ*, fol. 15 *a*, où il s'agit d'une question relative à la création et dont Ben-Zôma ne savait se rendre un compte exact. Cf. *Berêschith rabbâ*, sect. 2 (fol. 2, col. 4); Talmud de Jérusalem, *'Haghigâ*, chap. II (*Yephé Mareh, ibid.*, § 5).

tu es entré dans la demeure et tu te promènes dans ses vestibules [1]; enfin, après avoir achevé les sciences physiques et étudié la métaphysique, tu es entré auprès du souverain, dans la cour intérieure, et tu te trouves avec lui dans le même appartement. Ce dernier degré est celui des (vrais) savants, mais ici encore il y a (à distinguer) différents degrés de perfection. Ceux qui, après s'être perfectionnés dans la métaphysique, n'occupent leur pensée que de Dieu seul, se vouant entièrement à lui, et s'éloignant de tout ce qui est en dehors de lui, et qui font consister toute l'action de leur intelligence à réfléchir sur les êtres (créés), afin de tirer de ces derniers la preuve de l'existence de Dieu et de savoir de quelle manière il peut les gouverner, ceux-là (dis-je) se trouvent dans la salle où siége le souverain; c'est là le degré des prophètes. Il y en a eu un dont la perception était tellement forte et qui a tellement su s'isoler de tout ce qui est en dehors de Dieu, qu'on a pu dire de lui : *Et il resta là avec Dieu* (Exode, XXXIV, 28), interrogeant, recevant des réponses, parlant et recevant la parole (de Dieu), dans ce saint séjour. A cause de son grand contentement de ce qu'il perçut, *il ne mangea point de pain et ne but point d'eau (ibid.)*; car l'intelligence prit tellement le dessus, qu'elle annihila toute faculté matérielle dans le corps, je veux dire les différentes facultés du sens du toucher. Il y a eu d'autres prophètes qui *voyaient* seulement, les uns de près, les autres de loin, comme il est dit : *De loin Dieu m'est apparu* (Jérémie, XXXI, 3). Ayant déjà parlé précédemment des degrés de la prophétie [2], nous revenons au but de ce chapitre, qui a pour objet d'encourager l'homme à n'occuper sa pensée que de Dieu seul, après avoir appris à le connaître, comme nous l'avons exposé. C'est là le vrai culte qui convient à ceux qui ont perçu les vérités transcendantes; plus ils méditent sur Dieu et

(1) Ibn-Tibbon s'exprime plus brièvement : כבר נכנסת בפרוזדור הבית; de même Ibn-Falaquéra, *Moré ha-Moré*, p. 132. Al-'Harîzi traduit littéralement : אז אתה נכנס בבית והולך במבואות החצר.

(2) Voy. le t. II, chap. XLV.

s'arrêtent auprès de lui, et plus il devient l'objet de leur culte. Quant à ceux qui méditent sur Dieu et qui en parlent beaucoup sans posséder la science, ne s'attachant au contraire qu'à un simple être de leur imagination, ou à une croyance qu'ils ont reçue par tradition, ceux-là, dis-je, se trouvant (1) en dehors du palais et éloignés de lui, ne pensent pas réellement à Dieu et ne méditent pas sur lui. En effet, cet être qui n'existe que dans leur imagination et dont parle leur bouche ne répond absolument à rien de réel et n'est qu'une invention de leur imagination, comme nous l'avons exposé en parlant des *attributs* (2). Il ne faut se livrer à cette espèce de culte qu'après avoir conçu (l'idée de *Dieu*) au moyen de l'intellect; ce n'est qu'après avoir compris Dieu et ses œuvres, autant que l'exige (3) l'intelligence, que tu peux entièrement te consacrer à lui, chercher à te rapprocher de lui et affermir le lien qui existe entre toi et lui, à savoir l'intellect (4), comme il est dit : *On t'a montré à connaître que l'Éternel, etc.* (Deutér., IV, 35); *tu sauras aujourd'hui et tu rappelleras à ton cœur, etc.* (*ibid.*, *v.* 39); *sachez que l'Éternel seul est Dieu* (Ps. C, 3). Déjà le Pentateuque expose que ce culte suprême, sur lequel nous appelons l'attention dans ce chapitre, ne peut avoir lieu qu'à la suite de la perception : *Pour aimer l'Éternel votre Dieu*, est-il dit, *et pour le servir de tout votre cœur et de toute votre âme* (Deutér., XI, 13). Nous avons déjà exposé plusieurs fois (5) que l'*amour* (de Dieu) est en raison de la perception; ce n'est qu'à la suite de l'amour que peut venir ce culte

(1) Les mots מע כונה ne signifient pas ici : « *quoiqu*'ils se trouvent », mais doivent se traduire : « *en même temps* qu'ils se trouvent », ou « *outre* qu'ils se trouvent ». Ibn-Falaquéra, *l. c.*, p. 133, traduit : הוא אצלי כמי שהוא מחוץ הבית.

(2) Voy. le t. I, chap. L.

(3) Ibn-Tibbon a : כפי מה שישכלהו השכל; au lieu de שישכלהו, les mss. ont שיחבלהו. Ibn-Falaquéra, *l. c.*, traduit plus littéralement : כפי שיחייב אותו השכל.

(4) Voir ci-après l'*Annotation* de l'auteur.

(5) Voy. le t. I, p. 144, et *ibid.*, notes 2 et 3, et ci-dessus, p. 215.

sur lequel les docteurs aussi ont appelé l'attention, en disant : « c'est le culte du cœur [1]. » Celui-ci consiste, selon moi, à appliquer la pensée à l'objet principal de l'intellect [2] et à se consacrer à lui autant qu'on le peut. C'est pourquoi tu trouves (dans l'Écriture) que David, en dictant à Salomon ses dernières volontés, lui recommande surtout ces deux choses, à savoir de faire des efforts pour arriver à la connaissance de Dieu et de lui rendre ensuite un culte (digne de cette connaissance) : *Et toi*, dit-il, *mon fils Salomon, reconnais le Dieu de ton père et adore-le, etc. Si tu le recherches, il se laissera trouver par toi, etc.* (I Chron., XXVIII, 9). Toute cette exhortation ne peut avoir pour objet que les *conceptions intelligibles*, et non pas les créations de l'imagination ; car les pensées relatives aux choses de l'imagination ne s'appellent point דעה, *connaissance*, mais s'appellent העולה על רוחכם, *ce qui vous vient à l'idée* (Ézéchiel, XX, 32). Il est donc clair qu'après avoir acquis la connaissance de Dieu, on doit avoir pour but de se consacrer à lui et occuper constamment la pensée et l'intelligence [3] de l'amour qu'on lui doit. On n'y arrive, la plupart du temps, que par la solitude et l'isolement ; c'est pourquoi tout homme supérieur cherche souvent à s'isoler et ne se réunit avec personne, si ce n'est en cas de nécessité [4].

(1) Voy. le *Siphri*, au passage du Deutéronome qui vient d'être cité, Talmud de Babylone, traité *Taanith*, fol. 2 *a* ; Talmud de Jérusalem, traité *Berakhôth*, chap. IV, au commencement. Les rabbins, il est vrai, ne parlent que de la *prière* ; mais notre auteur paraît supposer qu'ils font allusion en général à un état de l'âme semblable à celui qu'il vient de dépeindre.

(2) Les mots מעקול אול, qui signifient ordinairement *notion première*, désignent ici l'être que l'intelligence humaine a principalement pour objet de comprendre, c'est-à-dire *Dieu*.

(3) Littéralement : *la pensée intelligible* ; c'est-à-dire, la pensée qui a pour objet les choses intelligibles et non les choses sensibles.

(4) Il me paraît évident qu'ici, comme dans plusieurs autres passages de ces derniers chapitres, Maïmonide a pris pour modèle le citoyen de l'État idéal, dont Al-Farabi nous a fait le tableau dans son traité *des*

[ANNOTATION. Nous l'avons déjà exposé que cet intellect qui s'épanche sur nous de la part de Dieu est le lien qui existe entre nous et lui (1). Il dépend de toi, soit de fortifier et de consolider ce lien, soit de l'affaiblir et de le relâcher petit à petit, jusqu'à le défaire (2). Ce lien ne peut se fortifier que lorsqu'on en fait usage pour aimer Dieu et pour s'approcher de lui, comme nous l'avons exposé; il s'affaiblit et se relâche quand tu occupes ta pensée de ce qui est en dehors de lui. Il faut savoir que, lors même que tu serais l'homme le plus savant en vraie métaphysique, si tu détournes ta pensée de Dieu et que tu t'occupes tout entier (3) de ta nourriture ou d'autres affaires nécessaires, tu as coupé ce lien

Principes des êtres (voir *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 344-349), et le philosophe présenté par Ibn-Bâdja, dans son *Régime du solitaire* (*ibid.*, p. 388-409). Ibn-Bâdja dit entre autres de son philosophe (*ibid.*, p. 402) : « Le solitaire restera pur du contact de ses semblables; car it est de son devoir de ne pas se lier avec l'homme *matériel*, ni même avec celui qui n'a pour but que le *spirituel* absolu, et son devoir est au contraire de se lier avec les hommes de science. Or, comme les hommes de science, nombreux dans certains endroits, sont en petit nombre dans certains autres, et quelquefois même manquent complétement, il est du devoir du *solitaire*, dans certains endroits, de s'éloigner complétement des hommes, autant que cela est possible, et de ne se mêler à eux que pour les choses nécessaires et dans la mesure nécessaire. » Dans les deux ouvrages que nous venons d'indiquer, plusieurs traits sont empruntés à la *République* de Platon et à l'*Éthique* d'Aristote. Maïmonide, selon son habitude, applique à ces tableaux des versets de l'Écriture sainte et des passages empruntés aux anciens rabbins.

(1) Cf. le t. II, chap. XII (p. 100 et suiv.), et chap. XXXVII.

(2) Littéralement : « tu as le choix si tu veux fortifier et *épaissir* ce lien, tu peux le faire; et si tu veux l'affaiblir et l'*amincir* petit à petit jusqu'à le rompre, tu peux le faire. » Ibn-Tibbon n'a pas rendu, dans sa version, les mots *épaissir* et *amincir*, et il a été critiqué pour cela par Ibn-Falsquérs, qui trouve ces deux verbes nécessaires pour compléter l'image. Voy. *Moré ha-Moré*, p. 133, et p. 158, dernière note.

(3) Ibn-Tibbou a omis les mots מן אללה והשתגל בכליתך ; Ibn-Falaquéra (p. 133) traduit exactement : כשתפנה מחשבתך מהאלה ית' ותתעסק בכללך במזון הכרחי וגו'.

qui existe entre toi et Dieu, et tu n'es plus avec lui, de même qu'il n'est plus avec toi; car ce rapport qui existait entre toi et lui a cessé de fait dans ces moments-là. C'est pourquoi les hommes supérieurs n'employaient que de rares moments à s'occuper d'autres choses que de lui [1], ce dont ils ont voulu nous préserver par cet avertissement : « Ne vous tournez pas vers ce qui vient de votre pensée [2]. » David a dit : *Je place l'Éternel constamment devant moi, car il est à ma droite et je ne chancellerai pas* (Ps., XVI, 8); cela veut dire : Je ne détourne jamais ma pensée de Dieu, et il est comme ma main droite que je n'oublie pas un instant à cause de la rapidité de ses mouvements; c'est pourquoi je ne chancellerai pas, c'est-à-dire je ne tomberai pas. — Il faut savoir que toutes les cérémonies du culte, comme la lecture de la Loi, la prière et la pratique d'autres commandements, n'ont d'autre but que de t'exercer à t'occuper des commandements de Dieu au lieu de t'occuper des choses mondaines, et, pour ainsi dire, de ne t'occuper que de Dieu seul et pas d'autre chose. Mais, si tu pries en remuant tes lèvres et en te tournant vers le mur, tandis que tu penses à ce que tu as à vendre et à acheter, ou si tu lis la Loi avec ta langue, tandis que ton cœur s'occupe de la construction de ta maison, sans que tu réfléchisses à ce que tu lis, enfin si tu pratiques un commandement quelconque avec tes membres, comme quelqu'un qui creuse une fosse dans la terre ou qui coupe du bois dans la forêt, sans

(1) Littéralement : *les hommes supérieurs étaient avares des moments dans lesquels ils se laissaient détourner de lui (par d'autres occupations)*. L'expression اشتغل عن شىء est elliptique et signifie : *être occupé de manière à ne pas pouvoir penser à une certaine chose.*

(2) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 149 *a*, où les mots cités par l'auteur servent à expliquer les mots bibliques אל תפנו אל האלילים, *ne vous tournez pas vers les idoles* (Lévitique, XIX, 4). Nous avons traduit les mots talmudiques אָל מדעתכם dans le sens que leur prête la glose de Raschi; mais peut-être Maïmonide, pour appliquer la phrase talmudique au sujet dont il s'occupe ici, voulait-il qu'on prononçât : אל תְּפַנּוּ אֵל מדעתכם, *n'écartez pas Dieu de votre pensée.*

que tu réfléchisses ni au sens de cette pratique, ni à celui qui l'a ordonnée, ni à ce qu'elle a pour but, alors il ne faut pas croire que tu aies atteint un but quelconque; au contraire, tu te rapproches alors de ceux dont il a été dit : *Tu es près de leur bouche et loin de leur intérieur* (Jérémie, XII, 2).]

Maintenant, je vais t'indiquer la manière de t'exercer pour arriver à ce but important : La première chose à laquelle il faille t'attacher, c'est de tenir ton esprit libre de toute autre chose au moment où tu te consacres à la lecture du *Schemâ'* et à la prière, et que tu ne te contentes pas de réciter avec attention le premier verset du *Schemâ'* et la première *bénédiction* de la prière (1). Lorsque tu y seras parvenu et que tu en auras pris l'habitude pendant des années, il faut tâcher, chaque fois que tu liras dans le Pentateuque ou que tu l'entendras lire, d'appliquer sans cesse ta pensée tout entière à réfléchir sur ce que tu entendras ou sur ce que tu liras. Quand tu en auras également pris l'habitude, tu tâcheras d'avoir toujours l'esprit libre, dans tout ce que tu liras des autres discours des prophètes et même dans toutes les bénédictions, et de t'appliquer à réfléchir sur tout ce que tu prononceras et à en comprendre le sens. Lorsque tu te seras acquitté de ces actes religieux et que ta pensée, au moment de les pratiquer, sera restée pure de toute préoccupation des choses mondaines, alors seulement tu pourras commencer à te préoccuper des choses nécessaires ou des superfluités de la vie. En général, tu ne dois appliquer ta pensée aux choses mondaines (2) qu'au

(1) C'est-à-dire, le verset *Écoute Israël, etc.* (Deutér. VI, 4), et la première des *dix-huit bénédictions* que contient la prière appelée *Schemoné-Esré*, ou *'Amidâ*. Légalement, l'attention n'est exigée que pour le premier verset du *Schema'* et pour la première bénédiction de la prière. Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhoth*, fol. 13 *b* et fol. 34 *b*; Maïmonide, *Mischné Torâ*, liv. II, traité *Keriath Schema'*, chap. II, § 1; traité *Tephillâ*, chap. X, § 1. Ici Maïmonide parle des hommes d'élite qui visent à un but plus élevé.

(2) Les mots chaldaïques מילי דעלמא, *choses du monde*, sont une expression rabbinique très-usitée, pour laquelle l'auteur vient d'employer, dans la phrase précédente, les mots arabes אמור אלדניא.

moment de manger et de boire, ou lorsque tu te trouves dans le bain, ou quand tu t'entretiens avec ta femme ou tes jeunes enfants, ou quand tu causes avec n'importe qui. Ainsi, je te laisse suffisamment et largement le temps pour penser à tout ce qui t'est nécessaire en fait d'affaires d'intérêt, de régime domestique et de besoins corporels; mais, dans les moments où tu t'occupes de choses religieuses, ta pensée doit être entièrement à ce que tu fais, comme nous l'avons exposé. Quand tu es tout à fait seul, ou quand tu es éveillé dans ton lit, garde-toi bien, dans ces moments précieux, de penser à autre chose qu'à ce culte intellectuel qui consiste à t'approcher de Dieu et à te présenter devant lui de la manière véritable que je t'ai fait connaître, et non pas par l'action fantastique de l'imagination (1). A ce terme peut arriver, selon moi, tout homme de science qui s'y est préparé par ce genre d'exercice (dont nous avons parlé).

Si un individu humain pouvait parvenir à percevoir les hautes vérités et à jouir de ce qu'il a perçu, au point de pouvoir s'entretenir avec les hommes et s'occuper de ses besoins corporels, tandis que son intelligence tout entière serait tournée vers Dieu et que, par son cœur, il serait toujours en présence de Dieu, tout en étant extérieurement avec les hommes, — à peu près comme il est dit dans les allégories poétiques composées sur ces sujets : *Je dormais et mon cœur veillait; c'est la voix de mon ami qui frappe, etc.* (Cantiques, V, 2), — ce serait là un degré (de perfection) que je n'attribuerais même pas à tous les prophètes, et je dirais plutôt que c'est le degré de Moïse notre maître, dont il est dit : *Moïse seul s'avancera vers l'Éternel et eux ils ne s'avanceront point* (Exode, XXIV, 2), *et il resta là avec Dieu* (*ibid.*, XXXIV, 28); et à qui il fut dit : *Et toi, tiens-toi ici, auprès de moi* (Deutér., V, 28), selon le sens que nous avons attribué à

(1) Littéralement : *non par la voie des impressions imaginaires.* L'auteur veut dire qu'il faut s'approcher de Dieu par la véritable méditation philosophique, avec toute la clarté de l'intelligence, et non pas sous l'empire d'une imagination exaltée comme celle des piétistes.



ces versets [1]. C'est aussi le degré atteint par les patriarches, qui étaient à tel point près de Dieu, que c'était d'eux que dérivait la dénomination par laquelle il était connu dans le monde [2] : *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob; ... tel est mon nom dans le monde* (Exode, III, 15). Leur intelligence ayant perçu Dieu jusqu'à s'unir avec lui, il en résulta qu'il conclut avec chacun d'eux une alliance perpétuelle : *Et je me souviendrai de mon alliance avec Jacob, etc.* (Lévitique, XXVI, 42). En effet, les textes sacrés attestent clairement que ces quatre, je veux dire les patriarches et Moïse notre maître, étaient unis avec Dieu, c'est-à-dire qu'ils le percevaient et l'aimaient; de même, la Providence divine veillait avec soin sur eux et sur leur postérité après eux. Malgré cela, ils s'occupaient quelquefois du gouvernement des hommes, de l'agrandissement de leur fortune et de la recherche des biens; et cela prouve, selon moi, qu'en vaquant à leurs affaires, ils s'en occupaient seulement avec leur corps, tandis que leur intelligence était sans cesse avec Dieu. Il me semble aussi que, ce qui fit rester ces quatre (personnages) dans le plus parfait rapport avec Dieu et ce qui leur valut constamment la protection de sa Providence, même dans les moments où ils s'occupaient de l'agrandissement de leurs fortunes, je veux dire dans les moments consacrés à la vie pastorale, à l'agriculture et à l'administration de la famille, c'est que dans toutes ces actions ils avaient pour but de s'approcher de Dieu autant que possible; car, le but principal qu'ils cherchaient dans cette vie, c'était de

(1) Voy. le t. I, p. 11, 63 et 71; t. II, p. 267 (où le verbe mis au prétérit est une faute d'impression), et ci-dessus, p. 436.

(2) Mot à mot : *que c'était par eux que son nom était connu au monde.* La manière dont s'exprime l'auteur est peu exacte; car il veut dire que la dénomination sous laquelle Dieu était connu dans le monde se rattachait au nom des patriarches, et qu'on l'appelait *Dieu d'Abraham, etc.* Dans le passage de l'Exode que l'auteur cite ici, il prend l'expression לעולם, *pour toujours, à jamais*, dans le sens de *pour* ou *dans le monde* (cf. le t. I, p. 3, note 2, et ci-dessus, p. 226, note 4); cette explication évidemment est inadmissible.

faire naître une nation qui connaîtrait Dieu et l'adorerait : *car je l'ai distingué afin qu'il prescrivît* (Genèse, XVIII, 19). Par là il est clair que tous leurs efforts tendaient vers ce seul but, de répandre dans le monde la croyance à l'unité de Dieu et de conduire les hommes à l'amour de Dieu. C'est pourquoi ils parvinrent à ce haut degré (de perfection); car ces occupations étaient un grand et véritable culte. Ce haut degré, un homme comme moi ne peut pas avoir la prétention de guider les hommes pour l'atteindre; mais le degré dont il a été parlé avant celui ci, on peut chercher à y arriver au moyen de l'exercice dont nous avons parlé. Il faut adresser à Dieu nos humbles supplications, pour qu'il enlève les obstacles qui nous séparent de lui, quoique la plupart de ces obstacles viennent de nous, comme nous l'avons exposé dans différents chapitres de ce traité [1] : *Vos iniquités ont établi une séparation entre vous et votre Dieu* (Isaïe, LIX, 2).

Maintenant se présente à moi une réflexion très-remarquable, au moyen de laquelle certains doutes peuvent être levés et par laquelle se révèlent certains mystères métaphysiques. Nous avons déjà exposé, dans les chapitres *de la Providence*, que la Providence veille sur tout être doué d'intelligence, selon la mesure de son intelligence [2]. Par conséquent, l'homme d'une perception parfaite, dont l'Intelligence ne cesse jamais de s'occuper de Dieu, est toujours sous la garde de la Providence; mais l'homme qui, quoique d'une perception parfaite, laisse sa pensée, dans certains moments, inoccupée de Dieu, n'est sous la garde de la Providence que dans les moments seuls où sa pensée est à Dieu, tandis qu'elle l'abandonne dans les moments de ses préoccupations. Cependant la Providence ne l'abandonne pas alors comme elle abandonne celui qui ne pense jamais; elle ne fait que s'émousser, parce que cet homme d'une perception parfaite ne possède point, dans les moments de ses préoccupations, l'intellect *en acte*, et qu'il n'est intelligent qu'en *puissance prochaine* [3],

(1) Voir, par exemple, ci-dessus, chap. XII, p. 74 et suiv.
(2) Voy. ci-dessus, ch. XVII (p. 135), et ch. XVIII (p. 137 et suiv.).
(3) Sur l'expression *puissance prochaine*, cf. ci-dessus, p. 424, note 1.

semblable à un écrivain habile au moment où celui-ci n'écrit pas. Ainsi donc, celui qui n'occupe jamais sa pensée de Dieu est semblable à quelqu'un qui se trouve dans les ténèbres et qui n'a jamais vu la lumière, comme nous avons expliqué les mots : *Et les impies périssent dans les ténèbres* (I Samuel, II, 9) (1); celui qui perçoit Dieu et se livre tout entier à cet objet de sa pensée est comme quelqu'un qui se trouve entouré de la lumière du soleil. Enfin celui qui pense, mais qui est préoccupé, ressemble, au moment de ses préoccupations, à quelqu'un qui se trouve dans un jour de brouillard et qui ne reçoit pas les rayons du soleil à cause des nuages qui lui interceptent le jour. — C'est pourquoi il me semble que tous ceux d'entre les prophètes, ou d'entre les hommes pieux et parfaits, qui furent frappés d'un des maux de ce monde, ne le furent que dans un moment où ils oubliaient Dieu, et que la grandeur du malheur était en raison de la durée de cet oubli ou de l'indignité de la chose dont ils étaient si préoccupés. S'il (2) en était réellement ainsi, cela résoudrait la grande difficulté qui a amené les philosophes à nier que la Providence divine veille sur chaque homme individuellement et à assimiler (sous ce rapport) les individus humains à ceux des autres espèces d'animaux; car la preuve qu'ils allèguent pour cela, c'est que les hommes pieux et vertueux sont parfois frappés de grands malheurs. Le mystère qui est là-dessous se trouverait ainsi éclairci, même selon les opinions des philosophes; la Providence divine veillerait perpétuellement sur l'homme favorisé de cet *épanchement divin* dont sont gratifiés tous ceux qui

(1) Voy. ci-dessus, chap. XVIII, p. 139.

(2) Ibn-Tibbon traduit : ואחר שהעניין כן, « *puisqu*'il en est ainsi ». Ibn-Falaquéra fait observer avec raison qu'il fallait traduire ואם היה הדבר כן, *s'il en était ainsi*; car l'auteur n'affirme rien, et il ne s'agit ici que d'une simple hypothèse. L'idée de *puisque*, ajoute-t-il, s'exprimerait en arabe par ولمّا, et non par وأنْ. Voy. Append. du *Moré ha-Moré*, p. 147 et 158.

travaillent pour l'obtenir [1]. En effet, lorsque la pensée de l'homme est parfaitement pure, lorsqu'il perçoit Dieu, en employant les véritables moyens, et qu'il jouit de ce qu'il perçoit, il

(1) Cf. ci-dessus, chap. XVIII, p. 137.—Les réflexions contenues dans ce paragraphe sont plutôt religieuses et édifiantes que rigoureusement philosophiques, et l'auteur n'a pu croire sérieusement qu'elles pouvaient servir à résoudre, *même selon les opinions des philosophes*, toutes les difficultés que présente le problème de la *Providence individuelle*. Celle-ci, qui est un objet de la foi religieuse, n'est point susceptible d'une démonstration philosophique. Tout le livre de Job a pour but de montrer que ce serait une coupable présomption que de vouloir résoudre, au moyen des raisonnements de l'intelligence, les difficultés de ce problème et soulever le voile qui couvre pour nous ce profond mystère, devant lequel nous n'avons qu'à nous incliner, en reconnaissant notre impuissance. Aussi l'auteur présente-t-il sa théorie comme une simple hypothèse, et il faut se rappeler ce qu'il a dit plus haut (chap. XVII, p. 129) : « Dans cette croyance, je ne m'appuie pas sur des preuves démonstratives, mais plutôt sur ce qui m'a paru être l'intention évidente du livre de Dieu et des écrits de nos prophètes, etc. » Le traducteur Ibn-Tibbon, qui voyait dans les paroles de l'auteur une assertion plus positive (voir la note précédente), rédigea à ce sujet une longue lettre à Maïmonide pour lui exprimer ses doutes. On en a publié le commencement dans le recueil des *Lettres de Maïmonide* (édition d'Amsterdam, in-12, 1712, fol. 12 *a*); on y lit ces mots : רק שאלה אחת היא בלבי כאש בוערת עצורה בעצמותי עוררה לי פרק אחד מן הפרקים האחרונים מן החלק השלישי וכו׳. Ibn-Falaquéra nous a fait connaître le contenu de cette lettre, et il a répondu aux doutes exprimés par Ibn-Tibbon. Voir l'Appendice du *Moré ha-Moré*, chap. II (p. 145 et suiv.). Moïse de Narbonne en parle également dans son commentaire sur le chap. LI. Selon lui, l'auteur a voulu parler de ceux qui (par la spéculation ou par une espèce d'*extase*) ont su complétement s'identifier avec l'intellect actif et devenir semblables aux intelligences séparées, de sorte que, libre des liens de la matière, ils ne peuvent être atteints d'aucun des maux qui frappent les êtres matériels. Toute la lettre en question se trouve dans un ms. de la Bibliothèque bodléienne (cod. Poc. nº 74); elle est datée du commencement d'Adar I 4965 (vers la fin de janvier 1205); elle a été écrite, par conséquent, après la mort de Maïmonide, arrivée le 13 décembre 1204, lorsque cette mort était encore inconnue en Provence.

n'est pas possible qu'une espèce de mal quelconque vienne jamais frapper cet homme; car il est avec Dieu et Dieu est avec lui. Mais, lorsqu'il se détourne de Dieu et se dérobe en quelque sorte à ses regards, Dieu se dérobe à lui, et il reste alors exposé à tous les maux qui peuvent par accident venir le frapper; car ce qui appelle la Providence et ce qui sauve des flots du hasard, c'est cet épanchement de l'intelligence (divine), qui s'est dérobé pendant un certain temps à tel homme pieux et vertueux, ou qui n'est jamais arrivé à tel autre, vicieux et méchant, et c'est là pourquoi ils ont été l'un et l'autre atteints des coups du hasard.

Cette croyance, je la crois également confirmée par le texte du Pentateuque. Dieu a dit : *Je cacherai ma face devant eux; il* (le peuple) *sera dévoré, de nombreux maux et calamités l'atteindront, et il dira en ce jour : N'est-ce pas parce que Dieu n'est pas dans moi que ces malheurs m'ont atteint* (Deutér., XXXI, 17)? Il est évident que, s'il *cache sa face*, c'est nous qui en sommes la cause, et que ce voile (qui nous le dérobe) est notre œuvre, comme il est dit : *Et moi je cacherai ma face en ce jour, à cause de tout le mal qu'il a fait* (*ibid.*, *v.* 18). Il est hors de doute que ce qui est dit de la communauté s'applique aussi à un seul; il est donc clair que, si un individu humain est livré au hasard et exposé à être dévoré comme les animaux, la cause en est qu'il est séparé de Dieu par un voile. Mais, si *son Dieu est dans lui*, aucun mal ne peut lui survenir [1], comme il est dit : *Ne crains rien, car je suis avec toi* [2], *ne sois pas éperdu, car je suis ton Dieu* (Isaïe, XLI, 10), et comme il est dit encore : *Quand tu traverseras les eaux, je serai avec toi; les fleuves, ils ne t'entraîneront point* (*ibid.*, XLIII, 2), où le sens est : « quand tu traverseras les eaux, accompagné par moi, les fleuves ne t'entraîneront pas [3]. » En

(1) Le verbe ינדאה doit se prononcer يَنْدَأهُ, de la racine ندأ, dans le sens de *commovit, agitavit, supervenit.*

(2) L'auteur, par une erreur de mémoire, a écrit אתך, comme l'ont en général les mss. ar. et hébr. du *Guide;* le texte d'Isaïe porte עמך.

(3) Cette explication du sens (אלתקדיר כי תעבר וגו') manque dans la plupart des mss. arabes et dans la version d'Al-'Harizi; elle manque

effet, quiconque s'est rendu digne de recevoir l'épanchement de cette Intelligence [1] se trouve sous la garde de la Providence et à l'abri de tous les maux, comme il est dit : *L'Éternel est pour moi, je ne crains rien; que me ferait l'homme* (Ps., CXVIII, 6)? et comme il est dit encore : *Confie-toi à lui et tu seras en paix* (Job, XXII, 21), c'est-à-dire : tourne-toi vers lui et tu seras préservé de tout mal.

Si tu lis le *Cantique des malheurs* [2], tu trouveras qu'il parle de cette sublime Providence veillant sur l'homme et le préservant de toutes les calamités corporelles [3], tant générales que particulières aux différents individus (de manière qu'il ne leur arrive aucune calamité), ni de celles qui sont inhérentes à la nature de l'être en général, ni de celles qui émanent de la malice des hommes. Voici ce qu'on y dit : *Car il te sauvera du piége tendu, de la peste pernicieuse. Il te couvrira de ses pennes et tu t'abriteras sous ses ailes; sa fidélité est un bouclier et une armure. Tu n'auras point peur des épouvantes de la nuit, ni de la flèche qui vole pendant le jour, ni de la peste qui marche pendant les ténèbres, ni de l'épidémie qui domine en plein midi* (Ps., XCI, 3-7). Parlant ensuite de la protection (de Dieu) contre la malice des hommes, on dit : S'il t'arrivait, pendant que tu es en route, de

également dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, mais nous l'avons trouvée dans l'un des meilleurs mss. de cette version (Biblioth. imp., fonds de l'Oratoire, nº 46).

(1) Littéralement : *quiconque s'est préparé de manière que cette intelligence* (c'est-à-dire l'*intellect actif*) *s'épanchât sur lui*. Dans la version d'Ibn-Tibbon, il faut lire שהכין עצמו, et non point שהביא, comme l'ont quelques éditions. Al-'Harizi traduit : כל מי שראוי לזה השכל.

(2) Ou : *des mauvaises rencontres*; c'est ainsi qu'on appelle dans le Talmud le Psaume XCI, que la tradition attribue à Moïse. Voy. Talmud de Babylone, traité *Schebou'ôth*, fol. 19 *b*; Talmud de Jérusalem, traité *Schabbâth*, chap. VI (fol. 8, col. 2), et traité *'Eroubîn*, chap. X, à la fin (fol. 26, col. 3).

(3) Dans les éditons de la version d'Ibn-Tibbon, on lit : הפגעות; les mss. ont, conformément au texte arabe : הנופניות.

passer à travers une vaste bataille, de sorte qu'il tomberait mille morts à ta gauche et dix mille à ta droite, il ne te surviendrait aucun malheur; mais tu contemplerais et tu observerais de tes yeux comment Dieu a jugé et puni ces méchants que la mort a frappés, tandis que toi tu as été préservé. Tel est le sens de ces paroles : *Qu'il en tombe mille à côté de toi, une myriade à ta droite, le mal ne t'atteindra pas. Mais tu contempleras de tes yeux et tu verras la punition des méchants* (*ibid.*, *v.* 7 et 8). Après avoir ensuite exposé en détail comment est préservé (le juste), on indique la raison de cette haute protection, et on dit quelle est la cause pour laquelle la sublime Providence veille sur cet homme : *car parce qu'il s'est passionné* (חשק) *pour moi, je le sauverai; je l'élèverai, parce qu'il connaît mon nom* (*ibid.*, *v.* 14). — Nous avons déjà exposé dans des chapitres précédents que *connaître le nom de Dieu* signifie comprendre Dieu; il (le Psalmiste) dit donc en quelque sorte : Si tel homme jouit de cette protection, c'est parce qu'il a appris à me connaître et qu'ensuite il s'est passionné pour moi. Tu sais aussi la différence qu'il y a entre אוהב (aimant) et חושק (passionné); car l'amour porté à un tel excès qu'on ne peut penser à autre chose qu'à l'objet aimé, c'est la *passion*.

Les philosophes aussi ont exposé que, dans la jeunesse, les forces corporelles sont un obstacle pour la plupart des qualités morales (1), et à plus forte raison pour cette pensée pure résultant de la perfection des idées qui conduisent l'homme à aimer Dieu passionnément. Il est impossible que cette pensée naisse tant que dure l'ébullition des humeurs corporelles; mais à mesure que les forces du corps s'affaiblissent et que le feu des désirs s'éteint, l'intelligence se fortifie, sa lumière augmente, sa compréhension a plus de clarté, et elle éprouve une plus grande jouissance de ce qu'elle a compris, de sorte que, dans l'homme courbé sous le poids des années et près de mourir, cette compréhension prend un grand accroissement, donne une jouissance

(1) Voy. t. I, chap. XXXIV, 4e cause, p. 125 et suiv.

très-forte et inspire une vraie passion pour celui qui en est l'objet, jusqu'à ce qu'enfin, au milieu de cette jouissance, l'âme se sépare du corps.

C'est à cet état que les docteurs ont fait allusion en parlant de la mort de Moïse, d'Aaron et de Miriam, et en disant que tous les trois moururent par un baiser. Ce passage, disent-ils, *Et Moïse, le serviteur de l'Éternel, mourut là dans le pays de Moab par la bouche* (l'ordre) *de l'Éternel* (Deutér., XXXIV, 5), nous enseigne que Moïse mourut par un baiser; de même il est dit d'Aaron : ... *par la bouche* (l'ordre) *de l'Éternel, et il y mourut* (Nombres, XXXIII, 38); de même ils disent de Miriam qu'elle aussi mourut par un baiser, mais qu'au sujet de celle-ci, on ne dit pas : *par la bouche de l'Éternel*, parce que c'était une femme, et qu'il n'était pas convenable de se servir, au sujet d'elle, de cette allégorie (1). Ils veulent dire par là que tous les trois moururent dans la jouissance que leur fit éprouver cette compréhension et par la violence de l'amour. Les docteurs ont employé dans ce passage la méthode allégorique connue, selon laquelle cette compréhension, résultant du violent amour que l'homme éprouve pour Dieu, est appelée *baiser*, comme il est dit : *qu'il me baise des baisers de sa bouche, etc.* (Cantique des Cant., I, 2). Cette espèce de mort, disent-ils, par laquelle l'homme échappe à la mort véritable, n'arriva qu'à Moïse, à Aaron et à Miriam; les autres prophètes et les hommes pieux sont au-dessous de ce degré. Mais, dans tous, la compréhension de l'intelligence se fortifie au moment de se séparer (du corps), comme il est dit : *Ta justice marchera devant toi et la gloire de l'Éternel te suivra* (Isaïe, LVIII, 8). Après cela, cette intelligence reste à tout jamais dans le même état; car l'obstacle qui parfois lui dérobait (son objet) (2) a été enlevé; elle éprouve alors continuellement

(1) Voy. Talmud de Babylone, traité *Baba bathra*, fol. 17 *a*, où l'on parle, non-seulement de Moïse, d'Aaron et de Miriam, mais aussi des patriarches Abraham, Isaac et Jacob.

(2) Le verbe حجب signifie *séparer quelqu'un d'une chose*, *l'empêcher d'y*

cette grande jouissance, qui est d'une espèce tout autre que les jouissances du corps, comme nous l'avons exposé dans nos ouvrages et comme d'autres l'ont exposé avant nous.

Applique-toi à comprendre ce chapitre, et fais tous tes efforts pour multiplier les moments où tu puisses être avec Dieu, ou chercher à t'élever vers lui, et pour diminuer les moments où tu t'occupes d'autres choses, sans chercher à arriver à lui. Ces conseils (1) suffisent pour le but que j'avais dans ce traité.

CHAPITRE LII.

L'homme seul dans sa maison s'assied, se meut et s'occupe, comme il ne le ferait pas en présence d'un roi; quand il se trouve avec sa famille ou avec ses parents, il parle librement et à son aise, comme il ne parlerait pas dans le salon du roi. Celui-là donc qui désire acquérir la perfection humaine et être véritablement un homme de Dieu, se pénétrera bien de cette idée (2) que le grand roi qui l'accompagne et qui s'attache à lui constamment est plus grand que toute personne humaine (3), fût-ce même David et Salomon. Ce roi, qui s'attache (à l'homme) et l'accom-

arriver; il faut ici sous-entendre l'*intelligence.* Ibn-Tibbon traduit : כי כבר הוסר המונע אשר היה מבדיל בינו ובין מושכלו; de même Al-'Harizi : כי הסתלקו המונעים אשר היו מבדילים בינו ובין הבורא לפעמים. Cf. dans le texte arabe, fol. 128 *a* : אלדי הו חגיז מחגוב ען אללה, et voy. le septième des *Huit Chapitres*, où Maïmonide explique ce qu'il faut entendre par le mot حجاب, qu'Ibn-Tibbon y a rendu par le mot מחיצה.

(1) Littéralement : *cette direction;* c'est-à-dire ces conseils pour te diriger.

(2) Littéralement : *s'éveillera et saura.*

(3) Plusieurs mss. portent : אעטם מן כל שבץ אנסאן הו מלך, « est plus grand que tout individu humain *qui serait roi.* » Les deux traducteurs hébreux ont reproduit cette leçon; Ibn-Tibbon traduit : הוא גדול מכל מלך בשר ודם; Al-'Harizi : הוא יותר נכבד מכל מלך.

pagne, c'est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu ; et, de même que nous le percevons au moyen de cette lumière qu'il épanche sur nous, comme il est dit : *par ta lumière nous voyons la lumière* (Ps. XXXVI, 10), de même c'est au moyen de cette lumière qu'il nous observe et c'est par elle qu'il est toujours avec nous, nous enveloppant de son regard : *L'homme pourra-t-il se cacher dans une retraite de manière que je ne le voie pas* (Jérémie, XXIII, 24)? Il faut bien comprendre cela, et savoir que les hommes parfaits, dès qu'ils s'en seront pénétrés, arriveront, par les voies de la vérité et non de l'imagination (1), à un tel degré de piété, d'humilité, de crainte et de respect de la Divinité, et éprouveront une telle pudeur devant Dieu, qu'ils se conduiront dans leur intérieur, étant avec leurs femmes ou dans le bain, comme ils se conduiraient en public devant tous les hommes. Ainsi, par exemple, il est dit de la conduite de nos docteurs célèbres avec leurs femmes : « Découvrant un palme et recouvrant un palme (2). » Ailleurs il est dit : « Quel est l'homme pudique? Celui qui satisfait un besoin pendant la nuit comme il le ferait en plein jour (3). » Tu sais aussi que les docteurs ont défendu « de marcher la taille droite, *toute la terre étant remplie de la gloire de Dieu* (Isaïe, VI, 3) (4). » Tout cela a pour but de confirmer l'idée dont j'ai parlé, à savoir, que nous nous trouvons toujours devant Dieu, et que c'est en présence de sa majesté que nous allons et venons. Les plus grands docteurs s'abste-

(1) C'est-à-dire, par un raisonnement calme et clair émané de l'intelligence, et non par les exagérations d'une imagination exaltée.

(2) C'est-à-dire : Pour caractériser la pudeur que mettaient les docteurs dans leurs relations avec leurs femmes, on dit qu'ils osaient à peine soulever le vêtement de la femme et qu'ils ne découvraient son corps que par petits espaces de la largeur d'un palme. Voy. Talmud de Babylone, traité *Nedarim*, fol. 20 *a*, *b*.

(3) C'est-à-dire : celui qui y met pendant la nuit la même décence qu'il y mettrait dans un moment où il pourrait être vu par tout le monde. Voy. Talmud de Babylone, traité *Berakhôth*, fol. 62 *a*.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschin*, fol. 31 *a*. Marcher *la taille droite* signifie s'avancer d'un air fier et majestueux.

naient même de se découvrir la tête, parce que la majesté divine enveloppe l'homme (1). C'est pour la même raison qu'ils parlaient peu; dans le traité *Abôth* nous avons déjà suffisamment exposé pourquoi il est bon de parler peu (2) : *Car Dieu est dans le ciel, et toi sur la terre; que tes paroles donc soient peu nombreuses* (Ecclésiaste, V, 1).

L'idée sur laquelle j'ai éveillé ton attention renferme aussi le but de toutes les pratiques prescrites par la Loi; car, c'est en se livrant à tous ces détails pratiques et en les répétant, que certains hommes d'élite s'exerceront pour arriver à la perfection humaine, de manière à craindre Dieu, à le respecter et à le révérer, connaissant celui qui est avec eux, et de cette manière ils feront ensuite ce qui est nécessaire. Dieu a exposé lui-même que le but de toutes les pratiques prescrites par la Loi, c'est de recevoir par là ces impressions dont nous avons, dans ce chapitre, démontré la nécessité à ceux qui connaissent les hautes vérités, (impressions qui consistent) à craindre Dieu et à respecter ses préceptes. Il dit : *Si tu n'as pas soin de pratiquer toutes les prescriptions de cette Loi, écrites dans ce livre, pour craindre le nom glorieux et redoutable, l'Éternel ton Dieu* (Deutér., XXVIII, 58). Tu vois comme il dit clairement que *toutes les prescriptions de cette Loi* n'ont qu'un seul but, à savoir de faire *craindre ce nom, etc.*; que ce but doit être obtenu par les pratiques, c'est ce que tu reconnais par les paroles de ce verset : *si tu n'as pas soin de pratiquer*, où il est dit clairement qu'il est le résultat des pratiques (3), (c'est-à-dire de l'exécution) des préceptes affir-

(1) Voy. traité *Kiddouschin, l. c.*, où il est dit que R. Houna ne marchait pas la tête découverte, parce que, disait-il, « la majesté divine plane au-dessus de ma tête. »

(2) Voy. le Commentaire de Maïmonide, sur le traité *Abôth*, chap. I, § 17.

(3) C'est-à-dire, que ce but, la crainte de Dieu, est le résultat des pratiques. Dans les éditions de la version d'Ibn-Tibbon, le mot הגיע a été ajouté pour plus de clarté; les mss. portent : שהוא (ou שהיא) מן המעשים.

matifs et négatifs. Quant aux *idées* que la Loi nous enseigne, à savoir celles de l'existence de Dieu et de son unité, elles doivent nous inspirer l'*amour* (de Dieu), comme nous l'avons exposé plusieurs fois, et tu sais avec quelle énergie la Loi insiste sur cet amour : *De tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes facultés* (*Ibid.*, VI, 5). En effet, ces deux buts, à savoir l'amour et la crainte de Dieu, sont atteints par deux choses : à l'*amour* on arrive par les idées que renferme la Loi sur la doctrine véritable de l'existence de Dieu (1); à la *crainte* on arrive au moyen de toutes les pratiques de la Loi, comme nous l'avons exposé. — Il faut que tu comprennes bien cette explication sommaire.

CHAPITRE LIII.

Ce chapitre renferme l'explication du sens de trois mots qu'il est nécessaire d'expliquer; ce sont les mots 'HÉSED (חסד), MISCHPAT (משפט), CEDAKA (צדקה). Nous avons déjà exposé dans le commentaire sur *Abôth* que 'HÉSED désigne l'*excès* dans toutes choses, n'importe laquelle (2); mais il est plus souvent employé pour exprimer *un excès de libéralité*. On sait qu'*être libéral* se dit dans deux sens : c'est 1° faire le bien à celui à qui on ne doit absolument rien; 2° faire le bien à celui qui l'a mérité, au delà de ce qu'il a mérité. Les livres prophétiques emploient le plus souvent le mot 'HÉSED dans le sens de « faire le bien à celui à qui on ne doit absolument rien »; c'est pourquoi tout bienfait

(1) Mot à mot : *par les idées de la Loi qui renferment la perception de son être, tel que Dieu est réellement.*

(2) Voy. Commentaire sur la Mischnâ, traité *Abôth*, chap. v, § 7, où il est dit que le mot 'HÉSED désigne l'exagération ou l'excès, tant du bien que du mal. Comme exemple où le mot חסד signifie *excès du mal*, les commentateurs Éphôdi et Schem-Tob citent le passage du Lévitique (xx, 17) : חסד הוא, où la glose d'Ibn-Ezra porte : תוספת בזנות. Cf. le Dictionnaire de David Kim'hi, à la racine חסד.

qui vient de Dieu est appelé 'HÉSED, comme il est dit : *Je rappelle les bienfaits* (חסדי) *de l'Éternel* (Isaïe, LXIII, 7). C'est pourquoi aussi tout cet univers, je veux dire sa production par Dieu, est appelée 'HÉSED, comme il est dit : *C'est par la bonté divine* (חסד) *que l'univers*[1] *a été construit* (Ps. LXXXIX, 3), ce qui veut dire : la construction de l'univers est un bienfait. Dieu dit encore en énumérant ses attributs : ורב חסד, *plein de bienveillance* (Exode, XXXIV, 6). — Quant au mot CEDAKA, il est dérivé de CÉDEK (צדק), qui désigne l'*équité*. L'équité consiste à faire droit à quiconque peut invoquer un droit et à donner à tout être quelconque selon son mérite. Cependant, dans les livres prophétiques, on n'appelle pas CEDAKA, conformément au premier sens, l'acquittement des dettes qui t'incombent à l'égard d'un autre; car si tu payes au mercenaire son salaire, ou si tu payes ta dette, cela ne s'appelle pas CEDAKA. Mais ce qu'on y appelle CEDAKA, c'est l'accomplissement des devoirs qui t'incombent à l'égard d'un autre au point de vue d'une bonne morale, comme, par exemple, de soulager celui qui souffre d'un mal quelconque[2]. C'est pourquoi il est dit, au sujet du devoir de rendre le gage (Deutér., XXIV, 13) : ולך תהיה צדקה, « et cela te comptera pour un *acte d'équité*; » car si tu marches dans la voie des vertus morales, tu es *équitable* envers ton âme rationnelle, puisque tu remplis ton devoir à son égard. Toute vertu morale étant appelée CEDAKA[3], il est dit (Genèse, XV, 6) : *Et il eut foi en l'Éternel, qui le lui compta comme* CEDAKA (vertu), où on veut parler de la vertu de la foi. Il en est de même de ce passage : *Ce sera pour nous une* CEDAKA (*vertu*), *si nous avons soin de pratiquer, etc.* (Deutér., VI, 25). — Pour ce qui est du mot MISCHPAT, il désigne

(1) L'auteur prend ici le mot עולם, comme la version chaldaïque, dans le sens d'*univers*. Cf. t. I, p. 3, note 2, et ci-dessus, p. 226, note 4, et p. 443, note 2.

(2) Sur l'expression גבר צרע כל מצרוע, cf. ci-dessus, p. 172, note 4, p. 276, note 2, et *passim*.

(3) Ibn-Tibbon traduit : ומפני זה תקרא וגו'; Al-'Harizi traduit plus exactement : ולהיות כל מדה נכברת נקראת צדקה על כן אמר וגו'.

la sentence convenable prononcée à l'égard de celui qui est jugé, n'importe que ce soit à son avantage ou à son détriment.

En résumé, le mot 'HESED s'applique à ce qui est une libéralité absolue; CEDAKA se dit de tout bien que tu fais au point de vue de la vertu morale, par laquelle tu perfectionnes ton âme. Enfin, ce qu'on appelle MISCHPAT a pour résultat tantôt une punition, tantôt un bienfait. Nous avons déjà exposé, en parlant de la négation des attributs (divins), que tout attribut qu'on donne à Dieu, dans les livres des prophètes, est un *attribut d'action* (1). Ainsi, en tant qu'il donne l'existence à toutes choses, il est appelé 'HASSÎD (2) (bienfaisant); au point de vue de sa tendresse pour les êtres faibles (3), c'est-à-dire en tant qu'il gouverne les êtres vivants au moyen de leurs facultés, il est appelé ÇADDÎK (équitable); enfin, au point de vue des biens relatifs et des grands malheurs relatifs (4) qui surviennent dans l'univers et qui sont un résultat du jugement émané de la sagesse (divine), il est appelé SCHOPHET (juge). Ces trois mots se trouvent dans le texte du Pentateuque, par exemple : *Est-ce que le* JUGE *de toute la terre, etc.* (Genèse, XVIII, 25); *il est* ÉQUITABLE *et juste* (Deutér., XXXII, 4); *plein de* BIENVEILLANCE (Exode, XXXIV, 6). En expliquant le sens de ces mots, nous avions pour but de préparer (le lecteur) au chapitre suivant.

(1) Voy. le t. I, chap. LIII et LIV.

(2) C'est-à-dire, on lui attribue la qualité de 'HÉSED, *bonté* ou *libéralité*.

(3) Les éditions de la version d'Ibn-Tibbon portent en général על העניינים, ce qui n'est qu'une faute d'impression pour העניים. Al-'Harîzi traduit plus exactement : ולפי חמלתו על החלושים.

(4) L'auteur appelle *relatifs* le bien et le mal qui arrivent dans le monde, parce qu'ils n'existent que relativement aux créatures et accidentellement (voir ci-dessus, chap. XI et XII); par rapport à Dieu, il n'y a ni bien, ni mal, dans le sens absolu.

CHAPITRE LIV.

Le mot 'Hokhma (חכמה), dans la langue hébraïque, s'emploie dans quatre sens [1] : 1° Il se dit de la perception des vérités (philosophiques) qui ont pour dernier but la perception de Dieu, (et dans ce sens) il est dit : ***Mais d'où tirera-t-on la*** חכמה, ***sagesse, etc.*** (Job, XXVIII, 12); ***si tu la recherches comme de l'argent, etc.*** (Prov., II, 4), et beaucoup d'autres passages. 2° Il se dit de la possession d'un art (ou d'une industrie) quelconque, par exemple : ***Tous les artistes*** (ou ***industrieux***, חכם לב) ***d'entre vous*** (Exode, XXXV, 10); ***et toutes les femmes industrieuses*** (*ibid.*, *v.* 25). 3° Il s'applique à l'acquisition des vertus morales; par exemple : ***et afin qu'il rendît sage*** (ou ***qu'il instruisît***, יחכם) ***ses anciens*** (Ps. CV, 22); ***dans les vieillards est la sagesse*** (Job, XII, 12), car ce qui s'acquiert par la seule vieillesse, c'est la disposition pour recevoir les vertus morales [2]. 4° Il s'emploie aussi dans le sens de finesse et de ruse; par exemple : ***Eh bien! usons de ruse*** (נתחכמה) ***contre lui*** (Exode, I, 10). C'est dans ce sens qu'il est dit : ***Et il fit venir de là une femme d'esprit***, אשה חכמה (II Samuel, XIV, 2), ce qui veut dire : douée de finesse et de ruse. Il en est de même de ce passage : ***ils sont habiles***, חכמים, ***à faire le mal*** (Jérémie, IV, 22). — Il se peut que le mot 'Hokhma, dans la langue hébraïque, ait (primitivement) le sens de ***finesse*** et d'***application de la pensée***, de manière que cette finesse ou cette sagacité auront pour objet tantôt l'acquisition de qualités intellectuelles, tantôt celle de qualités morales, tantôt celle d'un

(1) L'auteur veut parler non-seulement du substantif חכמה, mais aussi, comme on le verra par les exemples, du verbe חכם et des adjectifs qui en dérivent. Cf. t. I, p. 6, note 1.

(2) Cf. t. I, ch. xxxiv, quatrième cause, p. 125 et suiv., et ci-dessus, p. 449. Le mot חכמה, dans le verset cité de Job, pourrait aussi se prendre dans le premier sens.

art pratique, tantôt les malices et les méchancetés. Ainsi il est clair que l'adjectif 'Hakham (חכם) s'applique à celui qui possède des qualités intellectuelles, ou des qualités morales, ou un art pratique quelconque, ou de la ruse pour les méchancetés et les malices.

Selon cette explication, celui qui est instruit dans la Loi entière, et qui en connaît le vrai sens, est appelé 'Hakham à deux points de vue, parce qu'elle embrasse à la fois les qualités intellectuelles et les qualités morales. Mais, comme les vérités intellectuelles de la Loi sont admises traditionnellement, sans être démontrées par des méthodes spéculatives, il arrive que, dans les livres des prophètes et dans les paroles des docteurs, on fait de la science de la Loi une chose à part et de la science absolue une chose à part. Cette science absolue est celle qui fournit des démonstrations pour toutes ces vérités intellectuelles que nous avons traditionnellement apprises par la Loi; et, toutes les fois que les (saintes) Écritures parlent de ce que la science a de grand et de merveilleux et de la rareté de ceux qui la possèdent, — par exemple : *Il n'y en a pas beaucoup qui soient sages* ou *savants* (Job, XXXII, 9); *d'où tirera-t-on la sagesse*, ou *la science* (*Ibid.*, XXVIII, 12)? et beaucoup d'autres passages semblables, — il s'agit toujours de cette science qui nous fournit la démonstration pour les idées (philosophiques) renfermées dans la Loi. Dans les paroles des docteurs, cela arrive aussi très-fréquemment, je veux dire qu'ils font de la science de la Loi une chose à part et de la philosophie une chose à part. Ainsi, par exemple, ils disent de Moïse qu'il était « père de la Loi, père de la science et père des prophètes [1] »; et, quand il est dit de Salomon : *Il était plus sage* (savant) *que tous les hommes* (I Rois, IV, 31, ou V, 11), les docteurs remarquent : « mais non

(1) Voy. le Talmud de Babylone, traité *Meghillâ*, fol. 13 *a*. Il résulte de ce passage que les docteurs attribuent à Moïse, non-seulement la Loi, mais aussi la science, et que la science ou la philosophie est une chose à part.

(plus savant) que Moïse [1] » [car, en disant : *plus que tous les hommes*, on veut parler seulement de ses contemporains ; c'est pourquoi on mentionne Hemân, Calcol et Dardâ, fils de Ma'hol, qui étaient alors célèbres comme savants]. Les docteurs disent encore qu'on exige de l'homme d'abord la science de la Loi, ensuite la science (philosophique), et enfin la connaissance de la tradition qui se rattache à la Loi, c'est-à-dire de savoir en tirer des règles pour sa conduite [2]. Tel doit être l'ordre successif des études : d'abord on doit connaître les idées en question traditionnellement, ensuite on doit savoir les démontrer, et enfin on doit se rendre un compte exact des actions qui constituent une bonne conduite [3]. Voici comment ils s'expriment sur les questions qui sont successivement adressées à l'homme au sujet de ces trois choses : « Lorsque l'homme se présente devant le tribunal (céleste), on lui demande d'abord : As-tu fixé certaines heures pour l'étude de la Loi ? As-tu discuté sur la science ? As-tu appris à comprendre les sujets les uns par les autres [4] ? » Il est donc évident que, selon eux, la science de la Loi est une chose à part et la philosophie une chose à part ; celle-ci consiste à confirmer les vérités de la Loi au moyen de la spéculation vraie. — Après tous ces préliminaires, écoute ce que nous allons dire.

Les philosophes anciens et modernes ont exposé qu'on trouve à l'homme quatre espèces de perfections [5] :

(1) Cf. Talmud de Babylone, traité *Rosch haschana*, fol. 21 *b* : ביקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. Ailleurs, cependant, il est dit que Hemân, l'un des personnages que Salomon surpassait en sagesse, est Moïse : הימן זה משה. Voy. *Tan'houma*, section חקת (édit. de Vérone, fol. 77, col. 1).

(2) Mot à mot : *d'en faire sortir ce qu'il doit faire.*

(3) Cf. le t. Ier, Introduction, p. 13.

(4) Voy. Talmud de Babylone, traité *Schabbath*, fol. 31 *a*.

(5) Voy. *Éthique à Nicomaque*, liv. I, chap. 8 et suiv., où Aristote parle de trois espèces de biens, dont l'une, embrassant les biens de l'âme, est comptée ici par Maïmonide pour la 3e et la 4e espèces : celle-là embrassant les qualités morales, celle-ci, les qualités intellectuelles.

La première espèce, qui a le moins de valeur, mais à laquelle les habitants de la terre emploient toute leur vie, c'est la perfection en fait de possession; elle renferme ce que l'homme possède en fait de biens, de vêtements, de meubles, d'esclaves, de terres, etc , et même l'obtention de la dignité royale appartient à cette espèce. C'est là une perfection qui ne se rattache en rien à la personne; ce n'est qu'un certain rapport qui ne procure à l'homme tout au plus qu'une jouissance imaginaire, celle de dire : cette maison est à moi, cet esclave est à moi, cette fortune est à moi, ces troupes sont à moi. Mais s'il considère sa personne, il trouvera que tout cela est en dehors de son essence et que chacune de ses possessions est en elle-même ce qu'elle est; c'est pourquoi, lorsque ce rapport cesse, il se trouve (1) qu'il n'y a pas de différence entre celui qui était un grand roi et le plus vil des hommes, sans qu'aucune des choses qui étaient en rapport avec lui subisse un changement. Les philosophes ont exposé que celui dont tous les efforts tendent à obtenir ce genre de perfection ne se fatigue que pour une chose purement imaginaire; car c'est une chose qui n'a pas de stabilité, et dût même cette possession lui rester toute sa vie, il ne lui en arriverait aucune perfection dans son essence.

La deuxième espèce se rattache, plus que la première, à l'essence de la personne; c'est la perfection dans la conformation et la constitution du corps, je veux dire que le tempérament de la personne soit d'une extrême égalité et que ses membres soient proportionnés et aient la force nécessaire. Cette espèce de perfection ne peut pas non plus être adoptée pour but final; car c'est une perfection corporelle que l'homme ne possède pas en

(1) Le verbe اصبح, qui signifie proprement *être matinal*, a ici le sens de *factus est, evasit*; Ibn-Tibbon traduit : ישכים האיש ההוא. Le verbe השכים, dans le langage biblique, s'emploie quelquefois dans le même sens; une construction tout à fait analogue à notre passage se trouve II Rois, XIX, 35, et Isaïe, XXXVII, 36 : וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים.

tant qu'homme, mais en tant qu'animal, et qu'il a en commun avec les plus vils des animaux. D'ailleurs, quand même la force d'un individu humain serait arrivée au dernier terme, elle n'atteindrait pas encore celle d'un mulet vigoureux et, à plus forte raison, celle d'un lion ou celle d'un éléphant. Par cette perfection, selon ce que nous venons de dire (1), on arrive tout au plus à porter une lourde charge ou à briser un os solide, ou à faire d'autres choses semblables, dans lesquelles il n'y a pas de grande utilité pour le corps; quant aux avantages pour l'âme, cette espèce (de perfection) n'en a absolument aucun.

La troisième espèce est, plus que la deuxième, une perfection dans l'essence de l'homme; c'est la perfection des qualité morales, ce qui veut dire que les mœurs de tel homme sont bonnes au plus haut point. La plupart des commandements n'ont d'autre but que de nous faire arriver à cette espèce de perfection. Mais celle-ci n'est elle-même qu'une préparation à une autre perfection, et elle n'est pas une fin en elle-même. En effet, toutes les vertus morales ne concernent que les relations des hommes entre eux, et la perfection morale que possède un homme ne fait en quelque sorte que le disposer à être utile aux autres, de sorte qu'il devient par là un instrument qui sert aux autres. Si, par exemple, tu supposes un individu humain isolé, n'ayant affaire à personne, tu trouveras que toutes ses vertus morales sont vaines et oiseuses, qu'il n'en a pas besoin et qu'elles ne perfectionnent sa personne en rien; il n'en a besoin et n'en tire profit qu'à l'égard des autres (2).

La quatrième espèce est la véritable perfection humaine; elle

(1) Mot à mot : *comme nous l'avons mentionné* ou *dit;* mais, l'auteur n'ayant parlé nulle part, que nous sachions, de ce degré suprême des forces corporelles de l'homme, nous croyons qu'il veut parler de ce qui précède immédiatement, et nous avons un peu modifié la traduction des mots במא ד֗כרנא.

(2) Ibn-Tibbon rend les mots באעתבאר אלגיר par עם זולתו, ce qui manque de clarté; il aurait dû dire : בבחינת זולתו.

consiste à acquérir les vertus intellectuelles, c'est-à-dire à concevoir des choses *intelligibles* qui puissent nous donner des idées saines sur les sujets métaphysiques. C'est là la fin dernière (de l'homme), qui donne à l'individu humain une véritable perfection; elle appartient à lui seul, c'est par elle qu'il obtient l'immortalité, et c'est par elle que l'homme est (réellement) homme. Si tu considères chacune des trois perfections précédentes, tu trouveras qu'elles profitent à d'autres et non à toi (1), quoique, selon les idées vulgaires, elles profitent nécessairement à toi et aux autres (2); mais cette dernière perfection profite à toi seul, et aucun autre n'en partage avec toi le bénéfice : *qu'elles soient à toi seul, etc.* (Prov., V, 17) (3). C'est pourquoi il faut que tu sois avide d'obtenir cette chose qui reste à toi, et que tu ne te donnes ni fatigues, ni peine, pour ce qui profite à d'autres, en négligeant ton âme, de manière que son éclat soit terni par la prépondérance des facultés corporelles (4). C'est dans ce sens qu'il est dit, au commencement de ces allégories poétiques, composées sur ces sujets : *Les fils de ma mère étaient irrités contre moi, ils m'ont chargée de garder les vignes; mais ma vigne à moi, je ne l'ai point gardée* (Cantique des Cantiques, I, 6). C'est

(1) C'est-à-dire : qu'elles profitent à d'autres, mais non à celui qui les possède, puisqu'elles ne contribuent pas à perfectionner sa véritable essence.

(2) C'est-à-dire, celui qui les possède en partage tout au moins le bénéfice avec les autres personnes. Ibn-Tibbon, sans doute pour rendre la phrase plus claire, a ajouté les mots גם לך. D'après le texte arabe, il faudrait מבלעדי היותם לך ולזולתך.

(3) Ce passage des Proverbes n'a aucun rapport avec le sujet traité ici; mais il faut se rappeler que l'auteur aime à appliquer à ses idées des passages bibliques et qu'il allégorise notamment une grande partie des proverbes de Salomon, dans lesquels il voit des allégories, tantôt de la matière première, tantôt des diverses qualités morales et intellectuelles. Cf. le t. I, p. 19 et suiv., et ci-dessus, chap. VIII, p. 49.

(4) Littéralement : *ô toi, qui négliges ton âme, de manière que sa blancheur soit noircie, les facultés corporelles prenant le dessus sur elle.*

dans le même sens encore qu'il est dit : *de peur que tu ne livres à d'autres ton éclat, et tes années au tyran* (Proverbes, V, 9).

Les prophètes aussi nous ont exposé ces mêmes sujets et nous les ont expliqués, comme les ont expliqués les philosophes, en nous déclarant que ni la possession, ni la santé, ni les mœurs, ne sont des perfections dont il faille se glorifier et qu'on doive désirer, et que la seule perfection qui puisse être l'objet de notre orgueil et de nos désirs, c'est la connaissance de Dieu, laquelle est la vraie science. Jérémie s'exprime ainsi au sujet de ces quatre perfections : *Ainsi a parlé l'Éternel: Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, que le fort ne se glorifie pas de sa force, que le riche ne se glorifie pas de ses richesses; mais ce dont il est permis de se glorifier, c'est de l'intelligence et de la connaissance qu'on a de moi* (Jérémie, IX, 22-23). Tu remarqueras comme il a énuméré ces choses d'après le degré de valeur que leur attribue le vulgaire [1]. En effet, ce qui, pour le vulgaire, est la plus grande perfection, c'est d'être *riche;* être *fort* est une qualité moindre, et ce qui est encore moins apprécié (par la foule), c'est le *sage*, c'est-à-dire celui qui possède de bonnes mœurs [2]. Cependant celui-ci également est honoré par le vulgaire, auquel est adressé le discours (du prophète). Voilà pourquoi il les a énumérés dans cet ordre.

Les docteurs aussi ont compris ce verset dans le sens des idées que nous venons de présenter, et ils ont dit clairement ce que je t'ai exposé dans ce chapitre, à savoir : que partout où l'on parle de la *sagesse* ('Hokhma) par excellence, qui est la fin dernière, il s'agit de la connaissance de Dieu; que les trésors si ar-

(1) C'est-à-dire, en commençant par ce qui, aux yeux du vulgaire, a le moins d'importance, et en passant successivement de la qualité moins appréciée à celle qui l'est davantage.

(2) Nous avons dû nous écarter un peu de la traduction littérale de ce passage, où l'auteur emploie les expressions de Jérémie d'une manière peu régulière.

demment désirés[1] que possède l'homme, et par lesquels il croit devenir parfait, ne sont pas la perfection ; et qu'enfin toutes les pratiques de la religion, c'est-à-dire les différentes cérémonies du culte, et de même les mœurs utiles aux hommes en général dans leurs relations mutuelles, — que tout cela (dis-je) ne se rattache pas à cette fin dernière et n'a pas le même prix, mais que ce ne sont là que des choses préparatoires pour arriver à cette fin. Écoute leurs propres termes, par lesquels ils expriment ces idées ; c'est un passage du *Bereschith Rabbâ*, où on lit ce qui suit : « Un texte dit (de la sagesse) : *tous les objets désirables sont loin de la valoir* (Prov., VIII, 11), et un autre texte dit : *tous les objets de tes désirs sont loin de la valoir* (*Ibid.*, III, 15) ; par *objets désirables*, on désigne la pratique des commandements et les bonnes œuvres ; par *objets de tes désirs*, les pierres précieuses et les perles ; ni les objets désirables, ni les objets de tes désirs, ne valent la sagesse. Mais *ce dont il est permis de se glorifier, c'est de l'intelligence et de la connaissance qu'on a de moi* (Jérémie, IX, 23)[2]. » Tu remarqueras combien ces paroles sont concises et combien leur auteur était parfait, n'ayant rien omis de tout ce que nous avons dit et présenté par une longue exposition et de longs préliminaires.

Après avoir parlé de ce verset (de Jérémie) et des idées remarquables qu'il renferme, et après avoir mentionné ce que les docteurs ont dit à ce sujet, nous allons en compléter le contenu : En exposant, dans ce verset, quelle est la plus noble des fins, le prophète ne s'est pas borné à (indiquer comme telle) la connaissance de Dieu [car si tel avait été son but, il aurait dit : *mais*

(1) Les mots ואן הדה אלקניה ... מן אלדכאיר אלתי יתנאפס פיהא sont rendus dans la version d'Ibn-Tibbon par ושאלו הקנינים ... שישימם סגולתו. Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 137) traduit littéralement : ושזה הקנין ... מהמטמונים שיתפארו בהם ; seulement le verbe تنافس (في شيء) signifie : *ardemment désirer une chose*, et non pas : *se glorifier d'une chose* (שיתפארו בהם).

(2) Voy. *Bereschith rabba*, sect. 35 fin (fol. 31, col. 2).

ce dont il est permis de se glorifier, c'est de l'intelligence et de la connaissance qu'on a de moi, et il se serait arrêté là ; ou bien, il aurait dit : *c'est de l'intelligence et de la connaissance qu'on a de moi (sachant) que je suis un*, ou *que je n'ai pas de figure*, ou *qu'il n'y en a pas de semblable à moi*, ou d'autres choses semblables] ; mais il a dit : « ce dont on peut se glorifier, c'est de me comprendre et de connaître mes *attributs*, » voulant parler des *actions* de Dieu, comme nous l'avons exposé au sujet de ces mots : *Fais-moi donc connaître tes voies, etc.* (Exode, XXXIII, 13) (1). Il nous a donc déclaré dans ce verset que ces actions qu'il faut connaître et prendre pour modèle sont 'Hésed (la bienveillance), Mischpat (la justice) et Cedaka (l'équité). Il ajoute ensuite une autre idée essentielle, en disant : בארץ, *sur la terre*, et cette idée est le pivot de la religion. Car il n'en est pas, comme le soutiennent les mécréants (2), qui croient que la Providence divine s'arrête à la sphère de la lune et que la terre, avec tout ce qui s'y trouve, est négligée par Dieu : *L'Éternel a abandonné la terre* (Ézéchiel, IX, 9) (3) ; mais au contraire, ainsi qu'il nous a été déclaré par le prince des savants (4), *la terre est à l'Éternel* (Exode, IX, 29), ce qui veut dire que la terre aussi, à certains égards, est l'objet de la Providence, comme l'est le ciel à d'autres égards (5). Tel est le sens de ces paroles

(1) Voy. le t. I, chap. LIV, p. 217 et suiv.

(2) Proprement : *les démolisseurs*, ou *destructeurs*, ceux qui renversent les opinions religieuses.

(3) Voy. ci-dessus, chap. XVII (2e opinion), p. 116-119.

(4) Voy. le t. I, p. 216, note 2.

(5) Plus littéralement : *que sa Providence s'étend aussi sur la terre en ce qui la concerne, comme il (Dieu) veille sur le ciel en ce qui le concerne.* Pour bien se rendre compte du mot בחסבהא, *en ce qui la (le) concerne*, il faut se rappeler ce que l'auteur a dit plus haut en parlant de l'opinion d'Aristote : « Il croit que *la Providence correspond à la nature des êtres ;* par conséquent, les sphères célestes et les corps qu'elles renferment étant permanents, ce qui constitue la Providence à leur égard, c'est de

(de Jérémie) : *car je suis l'Éternel exerçant la bienveillance, la justice et la vertu* SUR LA TERRE. Ensuite, il complète son idée en disant : *car c'est à ces choses que je prends plaisir, dit l'Éternel*, ce qui veut dire : « c'est mon intention que la bienveillance, la vertu et la justice émanent de vous sur la terre, » selon ce que nous avons exposé au sujet des *treize attributs* de Dieu (1), à savoir que nous devons avoir pour but de les imiter et de régler d'après eux notre conduite. Ainsi, ce qu'il avait pour dernier but d'exprimer par ce verset, c'était de déclarer que la perfection dont l'homme peut réellement se glorifier, c'est d'avoir acquis (2), selon sa faculté, la connaissance de Dieu et d'avoir reconnu sa Providence veillant sur ses créatures et se révélant dans la manière dont il les produit et les gouverne (3). Un tel homme, après avoir acquis cette connaissance, se conduira toujours (4) de manière à viser à la bienveillance, à l'équité et à la justice, en imitant les actions de Dieu, ainsi que nous l'avons exposé à diverses reprises dans ce traité.

Voilà toutes les questions que j'ai cru devoir aborder dans ce traité, et dont le développement m'a paru très-utile pour des

rester toujours invariablement dans le même état, etc. (p. 116-117). » L'opinion d'Aristote est partagée jusqu'à un certain point par l'auteur (*ibid.*, p. 130).

(1) Voy. le t. I, chap. LIV, p. 218.

(2) Tous les mss. ont distinctement : מֵן חצל, et cette leçon est confirmée par Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 139), qui traduit : הוא המשיג. La construction de la phrase demandait plus régulièrement: אִן חצל.

(3) Les mss. ar. ont généralement : כיף הו, et de même Ibn-Falaquéra (*l. c.*) : איך הוא. Ce pronom masculin se rapporte à chacun des deux mots איגאד et תדביר. Ibn-Tibbon et Al-'Harizi ont איך היא, et selon eux le pronom se rapporte à ענאיתה.

(4) Littéralement : *La conduite de cet homme sera... de viser toujours, etc.* Ibn-Tibbon a un peu abrégé cette phrase en la rattachant, comme suite, à la phrase précédente : וללכת אחרי ההשגה ההיא בדרכים וגו'.

hommes comme toi. J'espère qu'avec une méditation approfondie tu comprendras bien tous les sujets que j'y ai traités avec l'aide de Dieu. Puisse-t-il accomplir pour nous et pour tous nos frères, les Israélites, cette promesse qu'il nous a faite : *Alors les yeux des aveugles se dessilleront et les oreilles des sourds s'ouvriront* (Isaïe, XXXV, 5); *Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière; ceux qui demeuraient au pays des ombres de la mort ont été environnés d'une vive clarté* (*Ibid.*, IX, 1). Amen.

Dieu est proche de tous ceux qui l'invoquent avec sincérité, sans se détourner.

Il se laisse trouver par tous ceux qui le cherchent, et qui marchent droit devant eux sans s'égarer.

FIN DE LA TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

DU *GUIDE DES ÉGARÉS.*



ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

P. 275, l. 6 : « de jurer par son nom » ; c'est-à-dire, par le nom de Dieu.

P. 283, et *ibid.*, note 3. Cf. le *livre de l'Agriculture* d'Ibn-al-Awâm, traduit de l'arabe par J. J. Clément-Mullet, t. I, p. 517 : « Lorsqu'il arrive qu'un arbre donne peu de fruits, par suite d'une végétation trop luxuriante, il faut diminuer les soins de culture, lui donner moins d'eau, et tailler (court) quelques branches ; *on dépose aussi à l'entour du tronc des pierres et du gravier qu'on recouvre de terre végétale.* »

P. 294, l. 23 : « C'est pourquoi la Loi a défendu le mélange de la vigne avec d'autres plantes. » Cf. Ibn-al-Awâm, *ibid.*, p. 518, article II, intitulé *Sympathie et antipathie des arbres entre eux :*

« On lit dans l'*Agriculture Nabatéenne* qu'il y a sympathie entre la vigne et le jujubier, particulièrement pour la nature (les habitudes) ; de sorte que, toutes les fois que la vigne se trouve plantée dans le voisinage du jujubier, il y a de l'un à l'autre un mode de sympathie pareil à celui qu'un homme éprouve pour une belle femme ; il s'attache à elle et il l'aime avec passion, et le souffle de l'un prête de la force à l'autre par suite du voisinage. De même aussi l'*Agriculture Nabatéenne* dit que, lorsqu'on a planté l'olivier dans le voisinage de la vigne, c'est avantageux pour tous deux. Cependant, l'olivier doit être tenu à quelque distance de la vigne, car c'est utile pour celle-ci ; c'était du moins l'opinion de la plupart des anciens. Suivant la même *Agriculture*, il y a sympathie de convenance entre la courge et la vigne, et chacune d'elles prête assistance à son amie. »

P. 349, note 3. M. le grand rabbin Klein a bien voulu m'adresser, sur ce passage, une note que je reproduis ici textuellement :

« Dans une note sur ce passage, M. le Dr Scheyer dit : « Je ne « connais pas plus la source de cette assertion (qu'*Abraham a choisi* « *le mont Moriah*) que celle de la suivante (qu'*Abraham a consacré* « *spécialement l'ouest*), qui, d'après Maïmonide, se trouverait dans le « traité de *Yômâ*, où en réalité elle ne se trouve pas. »

« L'observation qui porte sur la première partie de ce passage a de quoi nous étonner. En effet, s'il est vrai que, pour l'endroit où avait dû se consommer le sacrifice d'Isaac, Abraham n'avait qu'à suivre les indications de Dieu, et non à faire un choix, il n'est pas moins vrai qu'Abraham a de son propre mouvement consacré le Moriah au culte de l'Éternel, d'après la paraphrase chaldéenne citée par Maïmonide dans ce même chapitre :

ופלח וצלי אברהם תמן באתרא ההוא ואמר קדם ה׳ הכא יהון פלחין דריא

Et Abraham adora et pria dans cet endroit, et dit devant l'Éternel : C'est ici qu'adoreront les générations futures.

« Quant à la seconde observation, elle paraît mieux fondée ; mais, après les infructueuses recherches que nous avons faites de ce passages dans les deux Talmuds et dans les différents Midraschim qui sont à notre disposition, nous nous sommes demandé : S'agit-il ici réellement d'un texte ? et nous avons conclu qu'il n'en est pas ainsi, par deux raisons, indépendantes de celle de la non-existence du texte dans le traité cité. Voici ces raisons :

1° Quand Maïmonide cite un passage talmudique, il le donne dans les termes mêmes de l'original et non en traduction arabe ;

2° S'il s'agissait d'un texte, l'expression בינוא, *ils ont expliqué*, serait impropre ; il aurait fallu dire קאלוא, *ils ont dit.* Cette expres-

sion בינוא nous fait croire quc Maïmonide dit sculement ceci : D'uno explication donnée dans le traité *Yômâ*, il résnlte qu'Abraham a consacré l'*ouest*. Une explication de cette nature se trouve effectivement dans la *Guemara* de *Yômâ*.

« Nous avons déjà vu qu'Abraham a consacré au culte le mont Moriah. Tout se réduit à connaitre la partie du Moriah qu'il a spécialement consacrée. C'est la partie, nous dit le Talmud (*Pesachim*, fol. 88 *a*), où Isaac et Jacob ont aussi adoré, c'est-à-dire l'endroit où Jacob posa une pierre qu'il érigea en monument (*Synhédrin*, 95 *b*, *Chullin*, 91 *b*). Dans les Aphorismes de R. Éliézer le Grand (chap. 35), on trouve les détails suivants sur la pierre posée par Jacob : « Cette pierre s'appelle *Schathiya* « (fondamentale); elle est le point culminant et central de la terre, le « germe d'où toute la terre a pris son développement, et c'est là que se « trouve le temple du Seigneur, comme il est dit : *et cette pierre que j'ai* « *érigée en monument sera la maison de Dieu* (Genèse, XXVIII, 22). » Or la Mischnâ de *Yômâ*, chap. V, § 2, donne l'indication précise de l'endroit où se trouva la pierre *Schathiya;* il y est dit : « Lorsque l'arche sainte fut enlevée, on voyait une pierre qui se trouvait déjà dans cet endroit du temps des premiers prophètes. » Cette Mischnâ est reproduite dans la *Mischné Torâ* de Maïmonide (lois concernant le temple, ch. IV, § 1), en ces termes : « Une pierre se trouva dans le saint des saints *à l'ouest*, sur laquelle était posée l'arche sainte. » Reste encore à savoir si cette pierre *Schathiya*, mentionnée dans la Mischnâ, est identique avec la pierre *Schathiya* de Jacob; l'explication donnée par la *Guemara* ne laisse aucun doute à cet égard. Il est dit (fol. 54 *b*) : « La pierre mentionnée dans la Mischnâ est appelée *Schathiya*, parce que toute la terre en a pris son développement. » C'est de cette explication donnée par la *Guemara* qu'il résulte clairement qu'Abraham a consacré l'ouest. Aussi Maïmonide dit-il : וקד בינוא ז"ל פי גמרא יומא.

« On pourrait encore dire que Maïmonide a eu en vue le passage talmudique de *Yômâ* (28*b*), où il est dit : צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, qu'il aurait traduit : « Abraham faisait sa prière du côté où les murailles projettent leur ombre. » Or, d'après le Talmud *Berakhôth* (fol. 26 *b*), Abraham a institué la prière du matin; il aurait donc consacré l'ouest.

« Il est vrai que le sens que Maïmonide donnerait alors à ce passage ne cadrerait pas bien avec ce qui suit dans le Talmud, mais il trouverait sa justification dans ce qui précède. Si, dans la discussion qui suit, il semble qu'on a entendu les mots כי משחרי כותלי du soir, ce qui précède et qui amène ce passage semble le faire entendre du matin; car il s'agit, dans ce qui précède, de l'aube du matin. Ce passage d'ailleurs comporte simultanément les deux sens, et Maïmonide ajoute souvent encore un autre sens à celui que le Talmud semble donner à un passage, si les deux sens ne s'excluent pas. Voy., par exemple, *Mischné Torâ*, sur les prescriptions concernant la manière de tuer selon le rit, chap. IX, § 27 : בית הרחם אין בו משום רסוק אברים. »

P. 385, note 3. Il ne faut pas voir dans ce passage une contradiction avec ce que l'auteur a dit plus haut sur le culte de *Moloch*, qui, selon lui, n'était qu'une simple cérémonie de lustration. Voy. ci-dessus, p. 288, et *ibid.*, note 2. Maïmonide ne disconvient pas que l'usage de *brûler* les enfants n'ait également existé chez les anciens païens; mais il distingue de cet usage barbare la cérémonie de lustration qui constituait le culte particulier de *Moloch*. Voy. *Mischné Torâ*, liv. 1, traité *Aboda Zara*, chap. VI, § 3 : לא שהוא שורפו למולך כדרך ששורפין בניהם ובנותיהם לע"ז אחרת אלא בהעברה בלבד היתה עבודה זו ששמה מולך.

VARIANTES DES MANUSCRITS ARABES

ET DES DEUX VERSIONS HÉBRAÏQUES

(Indiquées d'après les folios du texte arabe. — I. T. signifie Ibn-Tibbon, 'H. Al-'Harîzi)

Fol. 2 *a*, l. 11 : אן בנת ממן יפהם; Ibn-Tibbon : אם יש בלבך תכונה; Al-'Harîzi plus littéralement : אם אתה מן המבינים.

Ibid. l. 12 : עןׄ אדׄהאן; édit. d'I. T. מדעת; mss. מדעות.

F. 2 *b*, l. 8 : וכאנّה גֿצֿב; I. T. וכאלו הייתי עוֹשֵׁק.

Ibid. l. 20 : שרחׄא אדׄא סמעה כל אחד; I. T. על דרך שיחשב כל פירוש כשישמעהו כל ארם; 'H. litt. מי שישמע פירושי.

Ibid. l. 22 : מלבׄץ; quelques mss. אלבׄץ; de même 'H. אברר.

F. 3 *a*, l. 2 : תכׄפי; la plupart des mss. יכׄפי; 'H. עד אשר לא תתעלם ממנו תעלומה.

Ibid. l. 10 : בצורהׄ חיואן; I. T. (mss.) לצורת אחד משאר ב״ח.

Ibid. . חתי תרי; de même 'H. עד אשר תראה; quelques mss. חתי ירי; I. T. עד שנראה.

F. 5 *a*, l. 1 : וערّפנא; de même 'H. והודיענו; I. T. ואמר.

Ibid. ואן יהיה; I. T., pour faire ressortir le verbe יהיה, ajoute הנזכר בפסוק.

Ibid. l. 5 : ואסתיפא, nom d'action; de même I. T. והשלמת המאמר; quelques mss. ואסתופי; de même 'H. והשלים.

F. 6 *a*, l. 8 : תחרّכת אלחיות. Dans la version d'I. T. le mot מעצמם a été ajouté par les éditeurs.

F. 6 *b*, l. 11 : וכّון; 'H. וביאר; plusieurs mss. ותבין; de même I. T. והתבאר.

F. 8 *a*, l. 17 : יכׄר. Les édit. d'I. T. ont השים; mss. השיב.

F. 8 *b*, l. 12 : ואלתנביה; I. T. והמעיד, lisez והמעיר.

Ibid. l. 15 : אלמבעץׄ; de même 'H הנחלק, l'adjectif masc. se rapportant à אלרגל; quelques mss. אלמבעצׄהׄ, et I.T. החלוקה.

F. 11 *a*, l. 9 : דׄלך n'a pas été rendu par I. T. Pour מנה édit. d'I. T. מאתו; les mss. mieux ממנו. Pour תתעלק, quelques mss. תעלק.

F. 11 *b*, l. 6 : תסתבדל; I. T. תמיד, lisez תמיר (avec ר).

Ibid. l. 19 : כלהא manque dans un ms. ar. et dans I. T.; 'H. וחטאותיו כלם.

F. 12 *a*, l. 12 : אלאשכׄאץ, avec l'article dans tous les mss.; I. T. אנשים.

Ibid. l. 13 : איתׄאר אלאשרף; de même I. T. mss. לבחור הנכבד, mots transposés dans les éditions.

Ibid. l. 22 et 23 : יתסתר, quelques mss. ינסתר ou יסתסתר.—יתמרדׄ, quelques mss. תתמרדׄ.

F. 12 *b*, l. 3 et 4 : ואלוסׄך manque dans I. T. Pour ויצפק בידיה, omis dans I. T., 'H a וסופק כפין.

F. 13 *a*, l. 10 : ודׄלך; quelques mss. דׄלך (sans ו); de même I. T. et 'H. המשל ההוא.

F. 13 *b*, l. 17 : לאצ̇ראכה ען אלפכרה̈ ; I. T. מפני שלא היה חושב בו ; mieux 'H. מפני שהיה מרחיק המחשבה.

F. 14 *a*, l. 1 : אעני, omis par I. T.; 'H. ר"ל כי חטאו יבוא וגו'.

F. 15 *a*, l. 14 : Après או סחאב (או ענן), I. T. ajoute או חשך, dont aucun ms. ar. n'a l'équivalent.

F. 18 *a*, l. 17 : יעתבר; de même 'H. יבחן, sing.; I. T. יבחנו, plur.

F. 19 *a*, l. 5 : ונסתגית̇; édit. d'I. T. ונבקש עוד, lisez ונבקש עזר.

Ibid. l. 20 : ישער; I. T. והוא לא ישער; mieux 'H. ואינו מרגיש.

F. 19 *b*, l. 16 : חאלה̈, un ms. a נמלה̈, un autre נ̇הה̈; I.T. בתכלית (עליגאיה̈).

F. 20 *a*, l. 7 : תנ̇ר; quelques mss. יונ̇ר; de même I. T. ימ̊צא.

Ibid. l. 15 : עליהם; de même 'H. אשר גרמו להם, plur.; I. T. אשר הביאו עליו, sing.

F. 20 *b*, l. 4 : כון אלנפס תאלף ... ותעתאדהא; un ms. כון אלאנסאן יאלף ... ויעתאדהא.

Ibid. l. 20 : חתי יחר̈כנה; édit. d'I. T. עד שיעור רוחו; ms. et édit. *princeps* עד שיעוררוהו.

F. 21 *b*, l. 11 : תבין; quelques mss. כיאן.

Ibid. l. 16 : ואן כאן ת̇ם; édit. d'I. T. ואם יש באחר מהם; ms. ואם יש שם.

F. 22 *a*, l. 19 : הכד̇א manque dans les édit. d'I. T.; ms. כן הוא מחודש.

F. 22 *b*, l. 20 : אנה ב̈ין̇; les édit. d'I. T. ont שמבואר הוא מאר; le mot מאר superflu n'est pas dans les mss.

F. 23 *a*, l. 6 : מבדא אכ̇ר; édit. d'I. T. התחלה אחת; ms. אחרת.

F. 23 *b*, l. 4 : אכמל מא ימכן; I. T. השלם שאיפשר להתהוות ממנו.

Ibid. l. 14 : גאיתה; édit. d'I. T. תכליתה; ms. mieux תכליתו.

Ibid. l. 17 : וכאן; I. T. וכאלו (וכא̈ן); 'H. mieux והיה הענין מבואר.

F. 24 *a*, l. 1 : תסאעד; édit. d'I. T. יעורו, lisez יעזרו.

Ibid. l. 18 : פאן קאל; édit. d'I. T. ואם יאמר אומר; ms. ואם יאמר.

F. 24 *b*, l. 6 : אד̇ אלגאיה̈ אלואחדה̈; les édit. d'I. T. n'ont pas le mot האחת; mss. כי התכלית האחת.

Ibid. l. 9 : אן לא יעתקד; I. T. et 'H. שלא נאמין; Ibn-Falaquéra (*Moré ha-Moré*, p. 120), שלא יַאֲמן.

Ibid. l. 18 : וכל מונ̇וד; les édit. d'I. T. וכל נמצא מהם; les mss. n'ont pas le mot מהם.

Ibid. l. 20 : ללנטק; I. T. לשכל; 'H. et Ibn-Falaq. mieux לדבור.

F. 25 *a*, l. 22 : יכ̇יב; I. T. תכזב ... ותפסק; effacez le mot ותפסק que n'ont pas les mss.

F. 25 *b*, l. 23 : מענאה; I. T. pour plus de clarté ונאמר שענינו.

F. 26 *a*, l. 16 : וכד̇לך איצ̇א מלאכיו; de même I. T. ms. וכן עוד מלאכיו; édit. ובמלאכיו.

F. 26 *b*, l. 6 : Les mots ולא באלמתמכן ne sont pas rendus dans I. T.

Ibid. l. 19 : מן מקאדיר, plur.; I. T. משיעור, sing.; mieux 'H. et Ibn-Falaq. (p. 121) משיעורי.

F. 27 *a*, l. 8 : אלפֿא ; tous les mss. ar. ont incorrectement אלפין.

Ibid. l. 11 : אדראך ; édit. d'I. T. השגתינו ; ms. השגת.

Ibid. l. 19 : עלי אקל מא ימכן ; édit. d'I. T. על הפחות שאי אפשר ; mss. על המעט שאפשר.

F. 27 *b*, l. 8 : נוע אלאנסאן ; les édit. d'I. T. n'ont pas le mot מין ; mss. ערך מין האדם.

F. 28 *b*, l. 16 : עליהא avec suffixe féminin dans tous les mss., se rapportant à טביעה.

Ibid. l. 20 : ויקול אכר, sing. ; de même Ibn-Fal. (*l. c.*) ויאמר אחר ; I. T. et 'H. ויאמרו אחרים.

F. 29 *a*, l. 9 : הכלוא דלך וראוה מן באב אלממכן ; I. T. a abrégé יש ... שחושבים שהוא אפשר.

Ibid. l. 20 : תצוּר ; de même I. T. לא ציור ענין ; un ms. ולא יתצור ; de même Ibn-Fal. ולא יצויר ; 'H. ולא ישכיל.

Ibid. l. 21 : ולכל אחד ; de même 'H. מותר ויש לכל אדם לטעון . . . ; I. T. אם זה השער פתוח ומותר לכל אדם שיאמר.

F. 29 *b*, l. 1 : בטביעתה ; édit. d'I. T. בטבע ; mss. mieux בטבעו.

F. 30 *a*, l. 1 : ומקאומתנא ; I. T. ואיך תחלוק ; 'H. mieux וכי אנחנו חולקים.

Ibid. l. 3 : ואכתר מא אוקעהם פי דלך ודעאהם אליה, de même 'H. ורוב מה שהכשילם בזה והביאם אליו ; I. T. ורוב מה שהביאם אל הענין ההוא.

Ibid. l. 5 : Les mots אשכאץ אלאדמיין sont omis par I. T. ; 'H. קצת בני אדם החסידים.

Ibid. l. 13 : מגלובא ; I. T. מנוצח ולואה לסדרם.

Ibid. l. 15 : ואלתדביר אלגיד ; I. T. ולהנהיג הסדר וההנהגה הטובה.

F. 30 *b*, l. 5 : אד הדא ; I. T. מפני ששניהם.

Ibid. l. 15 : Les mots לם יזאלוא sont omis par I. T.

F. 31 *a*, l. 5 : אחאטה ; édit. d'I. T. ענין מקיף וכולל הדבר ; mss. עניין מקיף כולל.

Ibid. l. 14 : בזעמה suffixe sing. se rapportant à בעצהם ; édit. d'I. T. מחשבתם ; mss. מחשבתו.

F. 33 *a*, l. 16 : כלהא est omis par I.T. ; Ibn-Fal. (p. 127). תנועות ב"ח כלן.

F. 34 *a*, l. 18 : ולא יצח ; I. T. ולא יתכן אצלם.

F. 34 *b*, l. 5 : ראי omis dans les édit. d'I. T. ; mss. דעת תורתנו.

Ibid. l. 13 : חיואן ; I. T. בעלי חיים שאינם מדברים.

F. 35 *a*, l. 5 : Tous les mss. ar. ont ici la forme אלאשערי, au sing. ; I. T. האשעריה.

F. 36 *b*, l. 18 : ותצריפהא, sous-entendu מבאח ; I. T. והותר להשתמש בהן.

F. 37 *a*, l. 9 : תגרהא ; I. T. הנמצאים, au lieu de תמצאם.

F. 38 *a*, l. 10 : אן כאנת ; de même I. T., 'H. et Ibn-Fal. אם ההשגחה וגו׳ ; quelques mss. ar. ואן, *et si*, ce qui formerait un antécédent, dont le conséquent serait פלא תכון וגו׳.

F. 39 *b*, l. 16 : אלמעאני. Dans les édit. d'I. T., effacez après הענינים le mot כולם qui n'est pas dans les mss.

F. 40 *a*, l. 6 : מנר סנין; I. T. זה לו שָׁנִים: quelques édit. ont omis לו ou l'ont remplacé par ל״ו, comme au commencement du chap. II de la 1re partie, ce qui a donné lieu à des méprises.

F. 41 *a*, l. 6 : Tous les mss. ar. ont תכון, se rapportant à אחואל (l. 4); I. T. a inexactement שיהיה pour שיהיו.

Ibid. l. 16 : מתעדדה omis par I. T.; 'H. מדעים רבים בעלי מספר.

F. 41 *b*, l. 18 : ולא יחיט; plusieurs édit. d'I. T. ולא תקים; édit. *princeps* תקי׳; mss. תקיף.

F. 42 *b*, l. 13 : תעלקה; de même 'H. בהיותו תלוי; I. T. הקיפו.

Ibid. l. 19 : עלי אלתחציל; I. T. על דרך ייחוד ובירור; 'H. mieux על אמתתו.

F. 43 *a*, l. 10 : Le mot עלמה est omis par I. T.

F. 44 *a*, l. 4 : לא יתעלק עלמנא; 'H. exact לא יתלה דעתנו; I. T. לא נוכל לדעת.

F. 44 *b*, l. 4 : אכתלאפהם; I. T. התחלפם והתחלקם.

F. 45 *a*, l. 8 : נמיע est omis dans les édit. d'I.T.; mss. לכל מה שהבינותיו.

Ibid. l. 19 : לדאתה est omis par I. T.; 'H. לא לכוונת עצמו.

F. 45 *b*, l. 8 : כלהם est omis dans les édit. d'I. T.; mss. וחשבו כלם.

F. 46 *a*, l. 4 : אמא קולה; I. T. וראה אמרו; 'H. mieux אבל מה שאמר.

Ibid. l. 23 : ובעד דכר; I. T. ואחר זכרי avec suffixe.

F. 47 *a*, l. 8 : פאד ובינוא לנא; de même I. T. ms. ואחר שבארו לנו; édit. לך, incorrect.

F. 48 *a*, l. 16 : אלתאם manque dans quelques mss. ar. et dans les deux vers. hébr.

F. 49 *b*, l. 9 : אלתי; tous les mss. ont incorrectement אלדי.

F. 50 *b*, l. 8 : טריקה; quelques mss. טרקה plur.; de même I. T. דרכיו.

Ibid. l. 10 : חלול אלובא; I. T. בא המגפה, lisez בוא; 'H. ביאת המות.

Ibid. l. 18 : אתרהא, sing.; I.T. מעשיהם, plur.; de même 'H. אותותם.

F. 51 *a*, l. 2 : עקולנא, plur.; de même 'H. דעותנו; I. T. לא יגיע דעתנו, sing.

Ibid. l. 4 : ולא הי שיא; quelques mss. ont הן; de même I. T. ואינו דבר, pour ואינם. Pour שיא quelques mss. ont שי; mais ce mot doit être à l'accusatif, ולא étant pour ולא כאן.

F. 52 *a*, l. 5 : ואלאכתבאר; de même 'H. וחקירה; I.T. והבחינה (ואלאעתבאר).

F. 52 *b*, l. 8 : מן אנקטע; I. T. שניתק; mieux 'H. שנתיחד.

F. 53 *a*, l. 2 : ולא אלקתאל; I. T. ולא להלחם ביושביה.

Ibid. l. 14 : תתבהוא (quelques mss. פתתבתוא); I. T. שתעמדו על אמונתכם.

F. 53 *b*, l. 2 : ומוהרא; de même I. T. וכוחר; quelques mss. ויריד; de même 'H. וירצה.

Ibid. l. 5 : ובאדר; de même 'H. ומהר; I. T. והסכים.

Ibid. l. 7 : Les mots ואצטראב et מסתקצי sont omis par I. T.; 'H. היתה פעולתו בבהלה וחרדה מבלי התבוננות וחקירה

F. 54 *b*, l. 12 : תגרה ; un seul ms. a פי תג̇רה , et de même les deux vers. hébr. בסחורתו (avec ב préfixe).

Ibid. l. 19 : בכיר פאידה̈ ; quelques mss. כת̇יר אלפאידה̈. Pour ריאצ̇ה̈, I. T. התעמלות להטיב העכול.

F. 55 *a*, l. 6 : Tous les mss. ar. ont ירום (avec ר) ; I. T. להתמיד (ידום).

F. 56 *a*, l. 5 : יקרוא ; édit. d'I. T. יורו (avec ר) ; mss. יודו.

F. 57 *a*, l. 13 : בינהא ; quelques mss. בינהם ; un seul ms. a בינהמא, correct.

F. 60 *a*, l. 8 : מא פי טאקה̈ ; édit. d'I. T. מה שיבולת ; mss. et 'H. מה שבכח (avec le préfixe ב).

F. 60 *b*, l. 2 : בהא יחצל ; édit. d'I. T. באשר ; ms. באשר (avec ב), expression incorrecte pour אשר בהם.

F. 61 *a*, l. 8 : ... פאן אלשריעה̈ ואן ; édit. d'I. T. לא צותה התורה ; ms. mieux אע"פ שלא צותה. Dans la même phrase, au lieu de שצוה et אבל צוה, il faut lire שצותה et אבל צותה.

F. 61 *b*, l. 1 : Les mots לאי שי נהינא (למה הוזהרנו) ne sont pas répétés dans la version d'I. T.

Ibid. l. 7 : מן אלארא ; I. T. מן הדעות האמתיות.

F. 62 *b*, l. 12 : נראה ; quelques mss. תראה, 2e pers. du sing.

F. 63 *b*, l. 15 : ד̇לך אלכוכב ; édit. d'I. T. הכוכב שהוא, lisez ההוא. Pour וידבר (האילן sc.) עם בני אדם I. T. a ותוחי ללנאם על דרך נבואה וינבאו ; 'H. mieux והדבר עם בני אדם.

F. 64 *a*, l. 2 : באסתעטאף ; de même I. T. ms. בפיום (sans le ו copulatif) ; édit. ובפיום.

Ibid. l. 6 : מן נצוץ ; quelques mss. ont אן ; de même I. T. שלשון.

Ibid. l. 14 : ותקרבא להא ; I. T. אליו, lisez אליהם.

F. 64 *b*, l. 6 : אן ת̇ם אלאה ; I. T. שיש לעולם אלוה.

F. 65 *a*, l. 10 : ותנפלת ; quelques mss. ותנפרד. Pour אלכלמה̈ ואלכלמה̈ un ms. a אלכלמה̈ seul, un autre כלמה̈ בעד כלמה̈ ; I. T. הדבור דבר או דברים.

F. 65 *b*, l. 12 : אלי צנם אלד̇הב ; I. T. אשר לצלם הזהב.

F. 66 *a*, l. 4 : מא n'est pas exprimé dans les édit. d'I. T. ; mss. ללבוש מה שלא וגו'.

F. 67 *a*, l. 11 : ואהל אלתקוי ; quelques mss. ואהל אלתקרב ; de même 'H. והקרבים מהם אל י"י.

F. 67 *b*, l. 2 : וד̇ענת, leçon correcte que le ms. de Leyde no 18 a en marge ; plusieurs mss. וט̇ענת, fautif, et un autre a אד̇ענת, passif de la IVe forme ; I. T. et 'H. ונכנעו לאדם.

Ibid. l. 9 : ותכ̇צב אלבלאד ותעמר ; I. T. ותשמן הארץ ותתישב ; 'H. וירבו התבואות ויתישבו הארצות.

F. 68 *a*, l. 19 : אן באן ; quelques mss. באן כאן, un autre אד̇א באן.

F. 68 *b*, l. 16 : לתכ̇ליק בלק ; un ms. a בכ̇לק ; I. T. להתלמד (ללתכ̇לק) במדות טובות ; 'H. להתנהג.

F. 69 *a*, l. 7 : ומוכ̇רה אצלב ; I. T. ואשר מאחריו קשה מעט.

Ibid. l. 19 : פי חרכה̈ יסירה̈ אלמונה̈ ; I. T. בתנועה קטנה שאין בה רק טורח מעט.

Ibid. l. 21 : תלט̇ף אלאלאה ; édit. d'I. T. הערים השם ועשה תחבולה ; mss. היתה מדקות חכמת השם.

F. 69 *b*, l. 21 et 22 : כרפץ; quelques manuscrits בנקץ; de même 'H. בּמה שיסתור. — ותרכהא omis dans les deux versions.

F. 70 *a*, l. 11 : מן הדה אלאפעאל; édit. d'I. T. מאלו הענינים והמעשים; mss. מאלו המעשים.

F. 73 *a*, l. 7 : ותדברה; quelques mss. ותדכרה.

F. 75 *b*, l. 4 : אחואל est omis par I. T.; 'H. לתקון עניני בני אדם.

F. 77 *a*, l. 5 : בעלל; édit. d'I. T. מצוות, mss. סבות; 'H. טעמי.

F. 77 *b*, l. 5 : Pour הן tous nos mss. ont הי incorrect. Ce pronom se rapporte à אלאמר.

Ibid. l. 8 : נעתקד; plusieurs mss. יעתקד.

Ibid. l. 15 : פלדלך; quelques mss. וכדלך, inexact; de même I. T. et 'H. וכן.

F. 78 *a*, l. 17 : אנהא; édit. d'I. T. שבהם; mss. שהם correct.

F. 79 *a*, l. 14 : מן קראתך; quelques mss. מן קראה, et de même I. T. מקריאת; 'H. בקראך.

F. 79 *b*, l. 7 : כאלאסוד; plusieurs mss. כאלאסודה, forme plus rare.

Ibid. l. 14 : תסאקט אוראק אלנבאת ואלתמר; I. T. נפילת עלי האילן ונשירת הפרי.

F. 81 *b*, l. 7 : פירום; un ms. a פידום (avec ד); de même 'H. ויתקיים הפעל ההוא.

Ibid. l. 23 : Tous nos mss. לשהרתה כאן (excepté un לשהרה מא כאן); כאן semble superflu. Le sens est לכונה משהורא; I. T. לפרסומו בעולם.

F. 82 *a*, l. 14 : יסקט, sujet תמרהא; plusieurs mss ont תסקט, transitif fém. ayant pour sujet שגרה.

Ibid. l. 17 : ואמר; I. T. par erreur ואמר; 'H. mieux וצותה התורה.

Ibid. l. 23 : Pour נואה, les mss. ont נויה ou נואיה; nous avons substitué la forme plus usitée.

F. 82 *b*, l. 14 : Pour מא יכרג, *de ce qui produit* (des fruits), I. T. a כל עץ עושה פרי.

Ibid. l. 20 : Pour ילתגא, tous les mss. ont ילתגי. *Cf.* t. I, préface, p. VI.

Ibid. אלדי ne se trouve que dans un seul de nos mss. Les autres ont אלמשהור כאן ענדהם; I.T. a המפורסם אצלם אז.

Ibid. l. 21 : אלעגיבה; quelques mss. אלעגאיב, plur.; de même I. T. אלו הנפלאות.

F. 83 *a*, l. 8 : Pour דכרוה I. T. a רוצה בו שלא כדרכה.

F. 83 *b*, l. 6 : יוקתון, *ils fixent* ou *choisissent le moment*; I. T. a simplement יבחרו.

Ibid. l. 8 : Les mots ירי אן omis par I. T.

F. 84 *b*, l. 11 : פי אלאכל; édit. d'I. T. במאכל ובמשתה; les mss. ont seulement במאכל, comme l'arabe.

Ibid. l. 15 : לתעלקה; I. T. והתלותו; 'H. mieux כי הוא תלוי.

F. 85 *a*, l. 5 : Pour טאנתראר (avec *ghaïn*), quelques mss. ont טאנתראר (avec ג); I. T. הבעיטה; 'H. פן יפתה לבו.

F. 85 *a*, l. 16 : Pour לַם כאן, quelques mss. ont seulement כאן, un autre a ואנבא כון; de même I. T. et 'H. ואמנם היות זה.

Ibid. l. 21 : Les mots ענד אלרעאה sont omis par I. T.

F. 85 *b*, l. 12 : אלאצל; quelques mss. פי אלאצל, omis par I. T.

Ibid. l. 21 : Pour פי אלתכסב, I. T. להוסיף נכסים וכבוד.

F. 86 *a*, l. 17 : Les mots ואחטהם מנזלה sont omis par I. T.

F. 86 *b*, l. 4 : אלמפסדין omis par I. T.; 'H. על הרשעים המשחיתים.

F. 87 *a*, l. 6 : Les mots explicatifs אעני אלקרן sont omis par I. T.

Ibid. l. 15 : אלבהימה; un ms. a le pluriel אלבהאים, d'autres ont le mot hébreu אלבהמה.

F. 87 *b*, l. 6 : פלא ... פלדלך; I. T. rend פלא par אשר לא on supprimant פלדלך.

Ibid. l. 11 : לם תרד תליפה גירך; I. T. a la 3ᵉ personne : לא יחזיר אבדת זולתו.

F. 88 *a*, l. 15 : Pour באלשבה I. T. באמתלאות ובדרמי.

F. 89 *a*, l. 1 : ויוכד, un de nos mss. יוכד sans le ו copulatif; de même I. T. ms. הדבר שלקח ילקח כיוצא בו מממון הגנב.

F. 89 *b*, l. 18 : מַגרי בה; I. T. נסת בו יותר.

F. 90 *b*, l. 23 : אכתר תאתיא או אשנע, paraphrasés par I. T. יותר קל להעשות ויותר נמצא ויותר מגונה ומכוער.

F. 92 *a*, l. 6 : אלפתוי בגלט, *la décision par erreur*; I. T. וחטא ההוראה בטענת שגגה n'est pas assez clair.

F. 92 *b*, l. 20 : ולא יתעאונוא; I. T. ולא ירגילו; 'H. ולא יסכימו; la traduction exacte serait ולא יעזרו זו את זו.

F. 93 *a*, l. 5 : ותרדילהם omis par I. T.; 'H. ולהבזותם.

Ibid. l. 19 : חתי בעל קרי pour חתי אן. La particule אן manque dans tous les mss.

F. 94 *a*, l. 9 : תם; édit. d'I. T. שום, lisez שָׁם.

F. 94 *b*, l. 3 : אלתי הי אונסין omis dans la version d'I.T.; 'H. שהם אינסין.

F. 95 *a*, l. 19 : ואמר; plusieurs mss. ואמא.

F. 95 *b*, l. 2 : פי מנפעה; I. T. ותועלת, lisez בתועלת.

Ibid. l. 21 : אנפצאלהם; de même 'H. צאתם; I. T. צאתנו.

F. 96 *a*, l. 4 : כברה omis par I. T.; 'H. יודע ענינו ויצא שמעו.

Ibid. l. 8 : תראה omis par I. T.; 'H. כפי שתראה שהוא.

Ibid. l. 9 : מן מלאחטה; I. T. מענין; 'H. mieux שהם שומרים.

Ibid. l. 17 : כאנהא קראבין; de même 'H. ובאלו הם קרבנות; I. T. (avec l'art.) כאלו היו הַקרבנות.

F. 96 *b*, l. 2 : פיאכל; quelques mss. פי אכל; mais les deux versions ont ויאכל.

Ibid. l. 4 : ואלקפאר omis par I. T. comme synonyme de אלבראר; 'H. mal והכפרים.

Ibid. l. 17 : בלאמהם; I. T. édit. et mss. דרכיהם, lisez דבריהם; 'H. bien למי שיבין בדבריהם.

F. 99 *b*, l. 1 : אלגלט פיהם באנהם אלאה ; I. T. paraphrase : מהעות בהם בני אדם שיחשבו שהם אלוה ; 'H. littéralement : כדי שלא יטעו בם שהם אלוה.

Ibid. l. 7 : אנפעאל אלבשוע ואלרקה ; I. T. מדת העונה והחמלה ; 'H. כדי שיהיה האדם נפעל בשפלותו ורכות הלבב ופחדו.

Ibid. l. 11 : ולא ונדת ; I. T. ואיני יודע.

F. 100 *b*, l. 2 : ללאלחאן אלמלדה ; I. T. לקולות ולננונים הערבים.

F. 101 *a*, l. 10 : להא se rapporte à ראיחה ; I. T. inexact. ההפעלות עליהם.

F. 101 *b*, l. 14 : Les mots פי איאם משה רבנו omis dans les édit. d'I. T.; mss. et 'H. בימי משה רבנו.

F. 102 *a*, l. 5 : פי אלטרף אלאבר ; I. T. בקצה האחרון, pour האחר.

Ibid. l. 7 : תברוא. Tous les mss. ont תבריא. Cf. t. I, préface, p. VI.

F. 102 *b*, l. 3 : Pour ויכתרון I. T. a והיו בוחרים et 'H. ויבחרו ; ils paraissent avoir lu ויבתארון ou ויותרון.

Ibid. l. 15 : לאן הדא הו. Plusieurs éditions d'I. T. אי זהו, lisez כי זהו, comme les mss. et l'édition *princeps*.

F. 103 *b*, l. 9 : מחדור ; I. T. נאסר et 'H. הוא אסור, pas exact.

F. 104 *b*, l. 4 : תברידה ; plusieurs mss. תברדדה (deux ד).

Ibid. l. 18 : לחומהמא (quelques mss. לחמהמא) omis par I. T.

Ibid. l. 20 : וכמל אלקצד omis par I. T. à cause de la synonymie.

F. 107 *b*, l. 14 : אלחג ; I. T. et 'H. החג inexact ; il faudrait הראיון.

Ibid. l. 17 : וכאן ; I. T. ובן inexact ; 'H. mieux והיה.

F. 108 *b*, l. 10 : פי כל וקת ; édit. d'I. T. בכל עת שירצה ; effacez שירצה que n'ont pas les mss.

Ibid. l. 19 : תטהר ; édit. d'I. T. הטהור, lisez הַטֹּהַר, comme l'ont les mss.

F. 109 *a*, l. 6 : ואלגיראן omis dans les édit. d'I. T.; mss. et 'H. הקרובים והשכנים.

Ibid. l. 14 : גאיאת בתירה ; I. T. (mss.) תועלות רבות ; les éditions ajoutent גדולות ; mieux 'H. תכליות רבות.

Ibid. l. 19 : אמר ; I. T. המצוה ; mieux 'H. עניין.

F. 109 *b*, l. 12 : גרעי n'est pas exprimé par I. T. qui a אין לגו.

Ibid. l. 22 : אלעציאן ; édit. d'I. T. מדות האדם, lisez מרות (avec ר).

F. 110 *b*, l. 15 : שבץ ; I. T. אדם מישראל.

Ibid. l. 17 : אכתר omis par I. T.; 'H. רוב הרשעים.

F. 111 *a*, l. 18 : כל אלביות ; I. T. עם הבתים ; mieux 'H. אף הבתים.

F. 111 *b*, l. 14 : באן יובל ; édit. d'I. T. היו עושים, lisez היו אוכלים.

Ibid. l. 17 : חנכם ; I. T. par un malentendu חגיבם. Cf. plus haut, fol. 107 *b*, l. 14.

Ibid. l. 20 : חרמאנה omis dans les édit. d'I. T.; mss. בעניין אסורו.

Ibid. l. 22 : אלנאבתה ; édit. d'I. T. והצומחים ; il faut effacer le ו copulatif.

F. 112 *a*, l. 4 : ינהלה; I.T. יספק בו; mieux 'H. ולא נעלם זה מכל רופא.
Ibid. l. 8 : וחנינהא; quelques mss. ושפקתהא.
Ibid. l. 20 : בנמלתה omis dans les édit. d'I. T.; mss. בבני אדם כלם.
F. 113 *a*, l. 12 : Pour אלמעני I. T. האהבה; mieux 'H. וזה הענין.
F. 113 *b*, l. 5 : אלשרור; I. T. הקטטות; 'H המריבות; ils paraissent avoir lu אלשרוד.
Ibid. l. 17 : אנתמאעהמא; I. T. הסכמת אהבה ושלום; 'H. plus exact. ואפשר שלא יסכימו שניהם.
Ibid. l. 21 : מן קבל omis par I. T.; 'H. כי היתה גרושה מקודם זה.
F. 114 *a*, l. 18 : ואמא אלחליצה; I. T. וצותה לעשות החליצה. Il a peut-être lu ואמר pour ואמא.
F. 114 *b*, l. 10 : נשהר; quelques mss. נשהד (avec ד).
Ibid. l. 11 : אלפאצׄל omis dans les édit. d'I. T. (mss.) המדה הטובה.
Ibid. l. 13 : ולא נקץ; un ms. a נקץׄ (avec צׄ); de même I. T. ולא כטל.
Ibid. l. 17 : ותופי; un ms. ותופיה; de même 'H. ולהשלים.
F. 115 *a*, l. 4 : יסתחסן; I. T. אהב; mieux 'H. לא ישרה אשתו בעיניו.
Ibid. l. 19 : אלראעי; quelques mss. ראעיה; de même peut-être I. T. כי הביאו אל כל זה.
F. 115 *b*, l. 5 et 6 : מן חכמה; I. T. מתוכן; 'H. mieux מחכמת.
F. 116 *a*, l. 3 : זונה; tous les mss. זונה (le ה sans points); I. T. ושלא יהיה בה מן האיסור רק שאינה אשתו.
F. 116 *b*, l. 15 : לה כזוגתה; I. T. répète les substantifs au lieu des suffixes: לאחי האב עם אשת בן אחיו.
Ibid. l. 17 : אלחרמאנאן, duel; plusieurs mss. אלחרמאן, sing.; I. T. et 'H. שני האסורין.
F. 117 *a*, l. 10 : בנצה; édit. d'I. T. בלשון; mss. correct בלשונו.
Ibid. l. 16 : Pour אתכׄאדה גרצׄא וכידא I. T. simplement ולהחזיק בה.
F. 117 *b*, l. 4 : Les mots אן קולה omis par I. T.
F. 118 *a*, l. 4 : Pour וכיד (*firmus*, *stabilis*), I. T. a צריך.
Ibid. l. 10 : גׄרא גׄרא; quelques mss. גׄרא חיניד; I.T. (mss.) מאד מאד.
F. 119 *a*, l. 20 : מתׄל מא; édit. d'I. T. כמה; mss. et 'H. כמו.
Ibid. l. 21 : או אכׄתר omis par I. T.; il ajoute והמתות שמם.
F. 120 *a*, l. 4 : תׄחבׄי; I. T. ספר; il faudrait plus exactement סְפָרוֹ; 'H. אשר כאן.
Ibid. l. 5 : ואסמאהם; tous les mss. ואסמאיהם, génit. incorrect.
Ibid. l. 8 : כאן יעמר מנלסה אלמנחט; I. T. היה מרבה מושבותיו הפחותים, peu intelligible; 'H. היה מדבר בביתו. Voir la traduction française, p. 425, note 1.
Ibid. l. 20 : לבאדר omis par I.T.; 'H. היו ממהרים בני אדם להכחישו.
F. 121 *a*, l. 3 : אליום omis par I. T.
Ibid. l. 17 : מא ראם מלה שכׄע; I.T. לא המליכה אומה איש, comme s'il y avait en arabe : מא ראסת מלה שכׄצא.
F. 122 *a*, l. 6 : Pour אלחרתׄ I. T. a לחרוש ולזרוע.

F. 123 *a*, l. 17 : קאעה אלדאר (*impluvium domus*); I.T. אל תוך הבית.

F. 123 *b*, l. 23 : ולם ילמּוא (qui ne se sont pas engagés); I.T. ולא הרגילו.

F. 124 *a*, l. 19 : פי מגלס אלסלטאן; I. T. אל בית המלך.

Ibid. l. 22 : ויתכלם omis dans les édit. d'I.T.; mss. וידבר וידובר עמו.

F. 125 *a*, l. 3 : Dans un ms. les mots תלך אלעבאדה sont précédés de תבון; de même I. T. תהיה העבודה ההיא.

Ibid. l. 9 : תדרשנו; tous les mss. ar. ont par erreur תבקשנו; de même les édit. d'I. T.; mss. תדרשנו, correct.

F. 125 *b*, l. 12 : אן תרתאץ באלאשתגאל; I. T. להתלמד ולהתעסק; mieux Ibn-Falq. (p. 133) : שתתעמל בהעסק.

Ibid. l. 14 : עמּא סואה; I. T., conformément au sens, ובטלת מכל דבר זולתו. Cf. p. 440, note 1.

Ibid. l. 19 : עמּן צדר (littér. *celui dont elle est émanée*); I. T. מי שצוה לעשותו.

F. 126 *a*, l. 21 : בלואתך, plur.; un de nos mss. בלותך, sing.

F. 127 *a*, l. 1 : ענד תלך אלאעמאל; I.T. bien בשהיו עושים המעשים ההם.

Ibid. l. 11 : מצרופה omis par I. T.

Ibid. l. 13 : אלדרגה דרגה, le premier mot אלדרגה a été omis dans quelques mss. ar. et par I. T.

Ibid. l. 17 : Pour אלצׄראעה I. T. נשׂא תחנה ותפלה.

Ibid. l. 20 : טהר; I.T. נגלה; Ibn-Falaq. (p. 134 et 158) préfère נראה.

F. 127 *b*, l. 7 : דלך אלבאמל omis par I.T.; Ibn-Fal. (p. 134) אותו השלם.

Ibid. l. 23 : אלאכׄיאר; I. T. והטובים, avec ו copulatif.

F. 128 *a*, l. 6 : ענד אצׄראבה; édit. d'I.T. בהסיב מחשבתו; mss. mieux בהסיר מחשבתו.

Ibid. l. 9 : מן בחר אלאחׄפאק; édit. d'I. T. מיד המקרה; mss. bien מים המקרה; 'H. מים המבשולות.

Ibid. l. 11 : לדלך אלנאקץ; I. T. לחסיד ההוא; mss. et édit. *princeps* correct. לחָסר ההוא.

Ibid. l. 16 : Pour אלחגאב I. T. a המסך המבדיל בינינו ובינו.

F. 128 *b*, l. 9 et 13 : מן מבאיד; I. T. מצער; il a peut-être lu מבאיב.

Ibid. l. 14 : פי מערכה חרב; I. T. במלחמת חרב; mieux 'H. במערכת מלחמה.

Ibid. l. 15 : חתי לו קתל; I. T. עד שיהרגו omettant la particule לו qui est superflue.

F. 129 *b*, l. 6 : Pour ענד אלמפארקה I. T. a עם המות; 'H. כהבדלם מן העולם הזה.

F. 130 *a*, l. 16 : ליתקרר בהדא בלה; I. T. paraphrase לישב כלב בני אדם באלו המעשים כלם.

Ibid. l. 19 : לבון אלאנסאן מלאבס אלשכינה; I. T. להיות השכינה מחופפת על האדם ומסובבת אותו.

F. 132 *a*, l. 6 : במג̇רד אלשׂיך; édit. d'I. T. בחכמה בזקנה לבד; les mss. n'ont pas בחכמה.

Ibid. l. 14 : פי שרור; édit. d'I. T. בדעות; mss. bien ברעות (avec ר).

F. 133 *a*, l. 18 : במאל אלבניה̈ ואלהיאה̈; I. T. שלמות הבנית הגוף ותבונתו וצורתו.

F. 135 *a*, l. 2 : באדראכי ובמערפה̈ צפאתי; édit. d'I. T. et 'H. בהשגתו ובידיעה דרכיו ותאריו, le suffixe à la 3e pers.; mss. d'I. T. בהשגתי ובידיעה דרכי ותארי.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LES TROIS PARTIES DU *GUIDE*

ET DANS LES NOTES QUI ACCOMPAGNENT LA TRADUCTION.

[*N. B.* Les chiffres romains renvoient au volume; les chiffres arabes à la page. La lettre n. désigne les notes, et le signe — remplace la tête des articles.]

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

Q

R

S

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE.

TABLE

DES MOTS HÉBREUX ET RABBINIQUES

EXPLIQUÉS DANS LES TROIS PARTIES DU *GUIDE*

ET DANS LES NOTES QUI ACCOMPAGNENT LA TRADUCTION.

FIN DE LA TABLE HÉBRAÏQUE.

TABLE DES MOTS ARABES

EXPLIQUÉS DANS LES NOTES.

FIN DE LA TABLE ARABE.

TABLE DES VERSETS DE LA BIBLE

CITÉS ET EXPLIQUÉS

DANS LES TROIS PARTIES DU GUIDE.

EXODE.

JÉRÉMIE.

FIN DE LA TABLE DES VERSETS DE LA BIBLE.

FAUTES A CORRIGER.

DANS LA TRADUCTION.

Page 32,	ligne	6 :	*partagée,*	*lisez*	*partagé*
— 53	—	20	*ils l'ont employé*	—	*ils les ont employés*
— 49	—	22	réformer	—	refouler
— 98	—	2	XXI, 10	—	XXI, 12
— 139	—	6	II, 8	—	II, 9
— 180	—	10	tu vois	—	il se produit
— 194	—	1	ou le rendit	—	ou ne le rendit
— 194	—	22	laf aculté	—	la faculté
— 217	—	3	XXII, 24	—	XXII, 23
— 287	—	7	averti	—	avertis
— 291	—	9	qu'ils énumèrent	*peut-être*	qu'on mettait de côté
— 322	—	2	pain-levé	*lisez*	pain levé
— 337	—	12	à location	—	en location
— 344	—	20	*draschoth*	—	*deraschôth*
— 390	—	13	impurs	—	impur

DANS LES NOTES.

Page	4,	note 1,	ligne 7 :	chap. VIII,	*lisez*	chap. VII
—	7	— 1	— 8	p. 82	—	p. 86
—	11	— 4	— 2		—	הפיצין

Page 43,	note 4,	ligne 6 :	לד	—	לך
— 47	— 3		p. 283	—	p. 285
— 79	— 2	— 6		—	תביין
— 96	— 1	— 4		—	ערך
— 173	— 2	— 3	reprodui	—	reproduit
— 192	— 2	— 2	XX, 10	—	XX, 16
— 248	— 2	— 2	prémisses	—	prémices
— 258	— 5	— 2	לעצ	—	לעצמן
— 296	— 2	— 2		—	כדרך
— 298	— 4	— 4	התתקבץ	—	ההתקבץ
— 300	— 3	— 4		—	עבדיך
— 303	— 4	— 3		—	ילזמך
— 353	— 3	— 1	*nu*	—	*un*
— 353	— 3	— 1	מסד	—	מסך
— 389	— 2	— 8	il fait entendre	—	il le fait entendre
— 446	— 1	— 30	libre	—	libres

FAUTES DU TEXTE ARABE.

Fol.	23 *b*	ligne	6 :	הרא	*lisez*	הד̇ה
—	27 *a*	—	21	גלטהא	—	ג̇לט̇הא
—	46 *a*	—	21	נפס	—	נפש
—	48 *b*	—	11	נ̇יאה̈	—	גיאה̈
—	57 *b*	—	2	תאבעה̈	—	תאבע
—	82 *b*	—	8	ר̇כ̇רוהא	*peut-être*	ד̇כרוהא
—	83 *b*	—	6		*lisez*	יוקׅתון
—	83 *b*	—	10	אלפלאחה	—	אלפלאחה̈
—	91 *b*	—	15 et 16	מׄפתי	—	מׄפתׅ
—	92 *b*	—	10	תמאילוא	—	תמאלווא
—	92 *b*	—	14	תמאילהם	—	תמאלוהם
—	93 *a*	—	12	חאלת	—	חאלׄת
—	99 *a*	—	1	תפיץ	—	תפיץ̇
—	102 *b*	—	9	יחצל	—	לא יחצל
—	121 *b*	—	8	כונה	—	כונך
—	124 *b*	—	8	והד̇ה	—	והדה הי

והדא קדר מא ראית אן נודעה פי הדה אלמקאלה ממא ראית אנה נאפע גדא לאמתאלך ואנא ארגו לך ענד אלתאמל אלשאפי אן תנאל כל גרץ צמנתה פיהא במעונה אללה תעאלי והו יזכינא וכל ישראל חברים למא ועדנא בה· אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה· העם ההלכים בחשך ראו אור גדול ישבי בארץ צלמות אור נגה עליהם :

אמן

קרוב מאד האל לכל קורא	אם באמת יקרא ולא ישעה
נמצא לכל דורש יבקשהו	אם יהלך נכחו ולא יתעה

כמל אלגז אלתאלת בעון אללה
ובכמאלה כמלת דלאלה אלחאירין

אין כמוני ומא נחי הדא אלנחו בל קאל אן אלאפתכאר הו באדראכי ובמערפתי צפאתי יעני אפעאלה נחו מא בינא פי קולה הודיעני נא את דרכיך וגו׳ ובין לנא פי הדא אלפסוק אן תלך אלאפעאל אלתי יגב אן תערף ותתקיל הי חסד ומשפט וצדקה וזאד מעני אכר וכידא והו קולה בארץ אלדי הדא הו קטב אלשריעה ולים כזעם אלמתהאפתין אלדין טנוא אן ענאיתה תעאלי אנתהת ענד פלך אלקמר ואן אלארץ במא פיהא מהמלה עזב יי את הארץ בל כמא בין לנא עלי ידי סיד אלעאלמין כי ליי הארץ יקול אן ענאיתה איצא באלארץ בחסבהא כמא אעתני באלסמא בחסבהא והו קולה כי אני יי עשה חסד משפט וצדקה בארץ תם כמל אלמעני וקאל כי באלה חפצתי נאם יי יעני אן גרצי אן יכון מנכם חסד וצדקה ומשפט בארץ עלי נחו מא בינא פי שלש עשרה מדות אן אלקצד אלתשבה בהא ואן תכון תלך סירתנא פאלגאיה אלתי דכרהא פי הדא אלפסוק הי אנה בין אן כמאל אלאנסאן אלדי בה יפתכר חקיקה הו מן חצל לה אדראכה תעאלי חסב טאקתה וערף ענאיתה במכלוקאתה פי איגאדהא ותדבירהא כיף הו וכאנת סירה דלך אלשכץ בעד דלך אלאדראך יקצד בהא דאימא חסד צדקה ומשפט תשבהא באפעאלה תעאלי נחו מא בינא מראת פי הדה אלמקאלה ·

בעינהא אלתי דֿכרנא וצרחוא במא בינתה לך פי הדֿא אלפצל והו אן אלחכמה אלמקולה באטלאק פי כל מוצע והי אלגאיה הי אדראכה תעאלי ואן הדֿה אלקניה אלתי יקתניהא אלאנסאן מן אלדֿכאיר אלתי יתנאפס פיהא ותטן כמאלא ליסת בכמאל וכדֿלך הדֿה אעמאל אלשריעה כלהא אעני אנואע אלעבאדאת וכדֿלך אלכלקיאת אלנאפעה ללנאס כלהם פי תצרפאתהם בעצהם מע בעץ גמיע דֿלך לא יקתרן בהדֿה אלגאיה אלאכירה ולא יסאויהא בל הי תוטיאת מן אגל הדֿה אלגאיה ואסמע נצהם פי גמיע הדֿה אלמעאני בלפטהם והו נץ בראשית רבה הנאך קיל כתוב אחד אומר וכל חפצים לא ישוו בה וכתוב אחר אומר וכל חפציך לא ישוו בה חפצים אלו מצות ומעשים טובים חפציך אלו אבנים טובות ומרגליות חפצים וחפציך לא ישוו בה אלא כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי פתאמל מא אוגז הדֿא אלקול ומא אכמל קאילה וכיף לם יגאדר שיא מן כל מא דֿכרנאה וטולנא פי ביאנה ופי תוטיאתה · ואד ודֿכרנא הדֿא אלפסוק ומא אשתמל עליה מן אלגראיב ודֿכרנא כלאם אלחכמים ז״ל פיה פלנתמם מא תצמנה ודֿלך אנה לם יקתצר פי הדֿא אלפסוק פי תביין אשרף אלגאיאת עלי אדראכה תעאלי פקט לאנה לו כאן הדֿא קצדה לקאל כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי ויקטע אלקול או כאן יקול השכל וידע אותי כי אני אחד או כאן יקול כי אין לי תמונה או כי

פהי לך ולגירך אמא הדֹא אלכמאל אלאכֹיר פהו לך וחדך ליס לאכֹר מעך פיה משארכה בוגה יהיו לך לבדך וגו׳ ולהדֹא ינבגי לך אן תחרץ עלי חצול הדֹא אלבאקי לך ולא תתעב ותשקי לאכֹרין יא גאפלא ען נפסה חתי אסוד ביאצֹהא באסתילא אלקוי אלגסמאניה עליהא כמא קיל פי אבתדא תלך אלאמתֹאל אלשעריה אלמצֹרובה להדֹה אלמעאני קאל בני אמי נחרו בי שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי ופי הדֹא אלמעני בעינה קאל פן תתן לאחרים הודך ושנותיך לאכזרי · קד בין לנא אלאנביא איצֹא הדֹה אלמעאני בעינהא ושרחוהא לנא כמא שרחתהא אלפלאספה וצרחוא לנא באן ליס כמאל אלקניה ולא כמאל אלצחה ולא כמאל אלאכֹלאק כמאלא יפתכֹר בה ולא ירגב פיה ואן אלכמאל אלדֹי יפתכֹר בה וירגב פיה הו מערפתה תעאלי אלדֹי דֹלך הו אלעלם אלחקיקי קאל ירמיה פי הדֹה אלכמאלאת אלארבעה כה אמר יי׳ אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי ותאמל כיף אכֹדֹהא עלי תרתיבהא ענד אלגמהור פאן אעטֹם כמאל ענדהם עשיר בעשרו ודונה גבור בגבורתו ודונה חכם בחכמתו יעני דֹא אלאכֹלאק אלפאצֹלה פאן דֹלך אלשכֹץ איצֹא מעטֹם ענד אלגמהור אלדֹין אליהם הו אלכֹטאב פלדֹלך רתבת הדֹא אלתרתיב וקד אדרכוא אלחכמים ז״ל מן הדֹא אלפסוק הדֹה אלמעאני

ונהאיה מא ילחק בקוה בגל קוי פנאהיך אן ילחק בקוה
אסד או קוה פיל וגאיה הדא אלכמאל כמא דכרנא אן
ינקל חמלא תקילא או יכסר עטמא גליטא ונחו הדא
ממא לא כביר פאידה גסמאניה פיה אמא פאידה נפסאניה
פמעדומה מן הדא אלנוע · ואלנוע אלתאלת הו כמאל פי
דאת אלשכץ אכתר מן אלתאני והו כמאל אלפצאיל
אלכלקיה ודלך באן תכון אכלאק דלך אלשכץ עלי גאיה
פצילתהא ואכתר אלמצות אנמא הי לחצול הדא אלנוע
מן אלכמאל והדא אלנוע מן אלכמאל איצא אנמא הו
תוטיה לגירה ולים הו גאיה לדאתה ודלך אן אלכלקיאת
כלהא אנמא הי פי מא בין אלשכץ מן אלנאס ובין גירה
פכאן הדא אלכמאל פי כלקיאתה אנמא תהיא בה למנפעה
אלנאס פצאר אלה לגירה לאנך אדא פרצת שכץ אנסאן
וחדה לא יעאמל אחדא וגדת אלפצאיל אלכלקיה מנה
כלהא חיניד בטאלה עטאלה לא חאגה להא ולא תכמל
שבצה פי שי ואנמא יחתאג אליהא ותעוד פאידתהא עליה
באעתבאר אלגיר · ואלנוע אלראבע הו אלכמאל אלאנסאני
אלחקיקי והו חצול אלפצאיל אלנטקיה אעני תצור מעקולאת
תפיד אראא צחיחה פי אלאלאהיאת והדה הי אלגאיה
אלאכירה והי אלתי תכמל אלשכץ כמאלא חקיקיא והי לה
וחדה והי תפידה אלבקא אלדאים ובהא אלאנסאן אנסאן
ואעתבר כל כמאל מן אלתלתה כמאלאת אלמתקדמה
תגדהא לגירך לא לך ואן כאן ולא בד בחסב אלמשהור

ואלמתאכרון אן אלכמאלאת אלמוגודה ללאנסאן ארבעה
אנואע אולהא והו אנקצהא והו אלדי עליה יתפאני אהל
אלארץ הו כמאל אלקניה והו מא יוגד ללשכץ מן אלאמואל
ואלתיאב ואלאלאת ואלעביד ואלאראצי ונחוהא ואן יכון
אלאנסאן מלכא עטימא הו מן הדא אלנוע והדא כמאל
לא אתצאל בינה ובין דלך אלשכץ בוגה ואנמא הי נסבה
מא מעטם אללדה בהא כיאל מחץ אעני אן הדה דארי
והדא עבדי והדא אלמאל מאלי והאולא גנדי ואדא אעתבר
שכצה יגד אלכל כארגא ען דאתה וכל שי מן הדה
אלקניאת בחית הו פי וגודה ולהדא אדא עדמת תלך
אלנסבה אצבח דלך אלשכץ אלדי כאן מלכא עטימא לא
פרק בינה ובין אחקר מן יכון פי אלנאס מן גיר אן יתגיר
שי מן תלך אלאשיא אלתי כאנת מנסובה לה ובינוא
אלפלאספה אן אלדי יגעל וכדה וסעיה להדא אלנחו מן
אלכמאל אנמא סעי לכיאל מחץ והו שי לא יתבת ולו
תבתת לה תלך אלקניה טול חיאתה פאנה לם יחצל לה
פי דאתה כמאל אצלא· ואלנוע אלתאני לה בדאת אלשכץ
תעלק אכתר מן אלאול והו כמאל אלבניה ואלהיאה אעני
אן יכון מזאג דלך אלשכץ פי גאיה אלאעתדאל ואעצאוה
מתנאסבה קויה כמא ינבגי והדא אלנוע איצא מן אלכמאל
לא יתכד גאיה לאנה כמאל גסמאני ומא הו ללאנסאן
מן חית הו אנסאן בל מן חית הו חיואן וישארך פי הדא
אכס אלחיואן ואיצא לו וצל מן קוה שכץ אלאנסאן גאיה

מן אלשריעה מן תלך אלנטקיאת מקבולא וכל מא תגד
פי אכתב מן תעטים אחכמה וגראבתהא וקלה מכתסביהא
לא רבים יחכמו והחכמה מאין תמצא וגו׳ ומתל הדה
אלנצוץ כתירא כל דלך ען תלך אחכמה אלתי תפידנא
אלברהאן עלי ארא אלתורה אמא פי כלאם אלחכמים
ז״ל פדלך איצא כתיר אעני כונהם יגעלון עלם אלתורה
נועא ויגעלון אחכמה נועא אכר קאלוא ז״ל ען משה רבנו
אב בחכמה אב בתורה אב בנביאים וגא פי שלמה ויחכם
מכל האדם קאלוא ולא ממשה לאנה יריד בקולה מכל
האדם מן מעאצריה ולדלך תגדה ידכר הימן וכלכל
ודרדע בני מחול אלחכמא אלמשאהיר חיניד ודכרוא
אלחכמים ז״ל איצא אן אלאנסאן מטלוב בעלם אלתורה
אולא ובעד דלך מטלוב בחכמה ובעד דלך מטלוב במא
יתעין עליה מן פקה אלשריעה אעני אסתכראג מא ינבגי
אן יפעל והכדא ינבגי אן יכון אתרתיב תערף תלך אלארא
אולא מקבולה ובעד דלך תברהן ובעד דלך תחרר אאעמאל
אלתי תחסן בהא אלסירה והדא נצהם ז״ל פי כון אאנסאן
מטאלבא ען הדה אלתלתה מעאני עלי הדא אלתרתיב
קאלוא כשאדם נכנס לדין התחלה אומרים לו קבעת עתים
לתורה פלפלת בחכמה הבינות דבר מתוך דבר פקד באן
לך אן עלם אלתורה ענדהם נוע ואלחכמה נוע אכר והי
תצחיח ארא אתורה באלנטר אצחיח ובעד כל מא וטינאה
תסמע מא נקולה · קד בין אלפלאספה אלמתקדמון

אנה יקע עלי אדראך אלחקאיק אלתי גאיתהא אדראכה תעאלי קאל והחכמה מאין תמצא וגו׳ וקאל אם תבקשנה ככסף וגו׳ והדׄא כתׄיר ויקע עלי אקתנא אלצנאיע אי צנאעהֿ באנרת וכל חכם לב בכם וכל אשה חכמת לב ויקע עלי אקתנא אפצׄאיל אכׄלקיהֿ וזקניו יחכם בישישים חכמה לאן אלשי אלדי יכתסב במגרד אלשׂ֗ך הו אתׄהיׄו לקבול אפצׄאיל אלכׄלקיהֿ ויקע עלי אתׄלטׄף ואלאחתיאל הבה נתחכמה לו ובחסב הדׄא אלמעני קאל ויקח משם אשה חכמה יעני דׄאת תלטׄף ואחתיאל ומן הדׄא אמעני חכמים המה להרע וימכן אן יכון מעני חכמה פי אלעבראני ידל עלי אלתלטׄף ואעׄמאל אפכרהֿ פקד יכון דׄלך אלתלטׄף ואלאחתיאל פי תחציל פצׄאיל נטקיהֿ או פי תחציל פצׄאיל כׄלקיהֿ או פי תחציל צנאעהֿ עמליהֿ או פי שרור ורדׄאיל פקד באן אן חכם יקאל לדי אלפצׄאיל אנטקיהֿ ולדי אפצׄאיל אלכׄלקיהֿ ולכל די צנאעהֿ עמליהֿ ולדי אאחתיאל פי ארדׄאיל ואלשרור ובחסב הדׄא אביאן פאן אעאלם בגמלהֿ אשריעהֿ עלי חקיקתהא יתסמי חכם מן גהתין מן גהֿהֿ מא אשתמלת עליה אשריעהֿ מן אפצׄאיל אלנטקיהֿ ומן גהֿהֿ מא אשתמלת עליה מן אלפצׄאיל אכׄלקיהֿ לכן לכון נטקיאת אשריעהֿ מקבולהֿ גיר מברהנהֿ בטרק אלנטׄר צאר פי כתב אלאנביא וכלאם אלחכמים יגעלון עלם אשריעהֿ נועא ואלחכמהֿ באטלאק נועא אכׄר תלך אחכמהֿ באטלאק הי אלתי יתברהן בהא מא תלקינאה

אלרהן ולך תהיה צדקה לאנך אדא קרת בסירה אפצאיל אלכלקיה פקד עדלת עלי נפסך באנאטקה לאנך ופיתהא חקהא ולכון כל פצילה כלקיה תסמי צדקה קאל והאמן ביי ויחשבה לו צדקה אעני פצילה אלאימאן וכדלך קולה תעאלי וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות וגו׳ ואמא לפטה משפט פהי אלחכם במא יגב עלי אלמחכום עליה כאן דלך אנעאמא או אנתקאמא׳ פקד תלכץ אן חסד יקע עלי אלאפצאל מטלקא וצדקה עלי כל כיר תפעלה מן אגל אפצילה אלכלקיה אלתי תכמל בהא נפסך ומשפט קד תכון נתיגתה נקמה וקד תכון נעמה וקד בינא פי נפי אלצפאת אן כל צפה יוצף אללה בהא פי כתב אלאנביא הי צפה פעליה פבחסב איגאדה אלכל תסמי חסיד ובחסב רחמתה ללצעפא אעני תדביר אלחיואן בקואה יתסמי צדיק ובחסב מא יחדת פי אלעאלם מן אכיראת אלאצאפיה ואלבלאיא אעטימה לאצאפיה אלתי אוגבהא אלחכם אתאבע ללחכמה יתסמי שופט וקד נצת אתורה בהדה אתלתה אסמא השופט כל הארץ צדיק וישר הוא ורב חסד וכאן גרצנא בשרח מעאני הדה אאסמא תוטיה לפצל נאתי בה בעד הדא :

פצל נד

אסם חכמה יקע פי אעבראני עלי ארבעה מעאני ודלך

פצל נג

הדֹא אלפצל יתצֹמן שרח מעאני תֹלתה אסמא אחתגנא לשרחהא והי חסד ומשפט וצדקה וקד בינא פי שרח אבות אן חסד מענאה אֹמבאלגה פי אי שי בולג פיה ואסתעמאלה פי אלמבאלגה פי אלאפצאל אכתֹר ומעלום אן אלאפצאל יעם מעניין אחדהמא אלאנעאם עלי מן לא חק לה עליך אצלא ואלתאני אלאנעאם עלי אֹמסתחק באכתֹר ממא יסתחק ואכתֹר אסתעמאל אֹכתב אֹנבויה ללפטה חסד הו פי אֹאנעאם עלי מן לא חק לה עליך אצלא ולדֹלך כל נעמה תצל מנה תעאלי תסמי חסד קאל חסדי יי׳ אזכיר פלדֹלך הדֹא אֹוגוד כלה אעני אינאדה תעאלי לה הו חסד קאל עולם חסד יבנה תקדירה בנין העולם חסד הוא וקאל תעאלי פי וצף מדותיו ורב חסד· ואמא לפטה צדקה פהי משתקה מן צדק והו אלעדל ואלעדל הו איצאל כל די חק לחקה ואעטא כל מוגוד מן אלמוגודאת בחסב אסתיהאלה פבחסב אלמעני אלאול לא יסמי פי כתב אלאנביא אלחקוק אלמתעינה עליך לגירך אדא ופיתהא צדקה לאנך אן קצית אלאגיר אגרתה או קצית דינך פלא יסמי דלך צדקה ואמא אֹחקוק אלתי תתעין עליך לגירך מן אגל פצילה אלכלק כגבר צדע כל מצדוע פהי תחסמי צדקה פלדֹלך קאל פי רד

כלהא לאנה בתלך אֹגזאֹיאת אֹעטליה כלהא ובתכרארהא
החצל ריאצֹה ללאחאד אֹפֹצֹלא אלי אן יכמלוא אֹכמאל
אלאנסאני פיכאפוא אללה תעאלי וירהבוא ויפזעוא
ויעלמוא מן מעהם פיפעלון בעד דלך מא יגב קד בין
תעאלי אן גאיה אעמאל אלשריעה כלהא חצול הדא
אלאנפעאל אלדי קד ברהנא פי הדא אלפצל למן יעלם
אֹחקאיק צחה לזום חצולה אעני כופה תעאלי ואסתהואל
אמרה קאל אם לא תשמר לעשות את כל דברי התורה
הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את השם הנכבד
והנורא הזה את יי' אלהיך פתאמל כיף צרח לך באן
אלקצד כאן מן כל דברי התורה הזאת גאיה ואחדה
והי ליראה את השם וגו' ואמא כון הדה אלגאיה הי
אלחאצלה ען אלאעמאל פתעלם דלך מן קולה פי הדא
אלפסוק אם לא תשמר לעשות פקד תבין אנהא מן
אלאעמאל עשה ולא תעשה אמא אלארא אלתי
אפאדתנאהא אֹתורה והי אדראך וגודה תעאלי ווחדאניתה
פתלך אלארא תפידנא אלאַהֲבָה כמא בינא מראת וקד
עלמת תאכידא אכדת אלתורה פי אלאַהֲבָה בכל לבבך
ובכל נפשך ובכל מאדך לאן האתין אלגאיתין והמא
אלאַהֲבָה ואליִרְאָה תחצלאן באלשיין אלאַהֲבָה תחצל
בארא אלשריעה אלמתצמנה אדראך וגודה עלי מא הו
תעאלי עליה ואליִרְאָה תחצל בגמיע אעמאל אלשריעה
כמא בינא פאפהם הדא אלתלכיץ :

אן אלמלך אלעטים אלמלאחף לה אלמלאזם לה דאימא אעטם מן כל שכין אנסאן הו ולו כאן דוד ושלמה ודלך אלמלך אלמלאזם אלמלאחף הו אלעקל אלפאיץ עלינא אלדי הו אצלה בינגא ובינה תעאלי וכמא אנא אדרכנאה בדלך אלצו אלדי אפאץ עלינא כמא קאל באורך נראה אור כדלך בדלך אלצו בעינה אטלע עלינא ומן אגלה הו תעאלי מענא דאימא מטלע משרף אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו פאפהם הדא גדא ואעלם אנה למא פהמה אלכאמלון חצל להם מן אלורע ואלכשוע וכוף אללה ותקיתה ואלחיא מנה תעאלי בטרק חקיקיה לא כיאליה מא געל באטנהם מע נסאיהם ופי אמרחאץ כטאהרהם מע סאיר אלנאס כמא תגד סירה אחבארנא אלמשאהיר מע נסאיהם מגלה טפח ומכסה טפח וקאלוא איצא אי זה הוא צנוע כל הנפנה בלילה כדרך שנפנה ביום. וקד עלמת נהיהם ען הלוך בקומה זקופה משום מלא כל הארץ כבודו ליתקרר בהדא כלה אלאמר אלדי דכרת לך והו אן גחן דאימא בין ידיה תעאלי ובמחצר סכינתה נמשי ונתקלב ועטמא אלחכמים ז״ל כאנוא יתאספון מן כשף רוסהם לכון אלאנסאן מלאכם אלשכינה וכדלך כאנוא יקללון אלכלאם להדא אלגרץ וקד אוצחנא מא ינבגי איצאחה מן תקליל אלכלאם פי אבות כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים והדא אלגרץ אלדי נבהתך עליה הו אלגרץ מן אעמאל אשריעה

אלחאצל ענד שדה̈ עשקה העאלי נשיקה כמא קאל ישקני מנשיקות פיהו וגו׳ פהד̇א אלנחו מן אלמות אלד̇י הו אלסלאמה̈ מן אלמות באלחקיקה̈ אנמא ד̇כרוא ז״ל אנה חצל למשה ואהרן ומרים אמא בקיה̈ אלאנביא ואלפצלא פדון הד̇א לכנהם באלגמלה̈ יקוי אדראך עקולהם ענד אלמפארקה̈ כמא קיל והלך לפניך צדקך כבוד יי׳ יאספך ויבקי ד̇לך אלעקל בעד ד̇לך אלבקא אלדאים עלי חאלה̈ ואחדה̈ אד̇ קד ארתפע אלעאיק אלד̇י כאן יחג̇בה בעץ̇ אלאוקאת ויכון בקאוה̈ פי תלך אללד̇ה̈ אלעט̇ימה̈ אלתי ליסת הי מן ג̇נס לד̇את אלבדן כמא ביג̇א פי תואליפנא ובין̈ גירנא קבלנא · פכד̇ נפסך בפהם הד̇א אלפצל ואג̇על וכדך פי תכת̇יר תלך אלאוקאת אלתי אנת פיהא מע אללה או פי אלסעי נחוה ופי תקליל תלך אלאוקאת אלתי אנת פיהא מע גירה וגיר סאע̇ נחוה פפי הד̇א אלארשאד כפאיה̈ בחסב גרץ̇ הד̇ה אלמקאלה̈ :

פצל נב

ליס ג̇לוס אלאנסאן וחרכתה ותצרפאתה והו וחדה פי ביתה כג̇לוסה וחרכתה ותצרפאתה והו בין ידי מלך עט̇ים ולא כלאמה ואנבסאטה והו בין אהלה וקראבתה ככלאמה פי מג̇לס אלמלך פלד̇לך מן אתר אלכמאל אלאנסאני ואן יכון איש האלהים חקיקה̈ יתנבה ויעלם

הו אדראכה פכאנה יקול הדה אלחמאיה להדא אלשבין
למא ערפני ועשקני בעד דלך וקד עלמת אלפרק בין
אוהב וחושק לאן אפראט אלמחבה חתי לא יבקי פכר
פי שי אכר גיר דלך אלמחבוב הו אלעשק · וקד בין
אלפלאספה אן אלקוי אלבדניה פי חאל אלשבאב תעיק
ען אכתר אלפצאיל אלכלקיה פנאהיך ען הדה אלפכרה
אלצאפיה אלחאצלה ען כמאל אלמעקולאת אלמודיה
לעשקה תעאלי פאנה מן אלמחאל אן תחצל מע גליאן
אלאכלאט אלגסמיה לכן כלמא צעפת קוי אלגסם וכמדת
נאר אשהואת קוי אעקל ואנבסטת אנוארה וצפי אדראכה
ותגבט במא אדרך חתי אדא טען אכאמל פי אלסן וקארב
אלמות זאד דלך אאדראך ויאדה עטימה ותעטם אגבטה
בדלך אאדראך ואלעשק ללמדרך אלי אן תפארק אלנפס
אלגסד היניד פי חאל תלך אללדה וען הדא אלמעני
אשארוא אחכמים פי מות משה ואהרן ומרים אן שלשתם
מתו בנשיקה וקאלוא אן קולה וימת שם משה עבד
יי בארץ מואב על פי יי מלמד שמת בנשיקה וכדלך
קיל פי אהרן על פי יי וימת שם וכדלך קאלוא פי מרים
אף היא בנשיקה מתה לכן לם ידכר פיהא על פי יי
לכונהא אמראה לא יחסן דכר הדא אלמתל פיהא אלגרץ
אן תלאתתהם מאתוא פי חאל לדה דלך אלאדראך מן
שדה אלעשק וגרוא אלחכמים ז״ל פי הדא אלקול עלי
אלטריקה אלשעריה אלמשהורה אלתי תסמי אלאדראך

לא ישטפוך וגו' אלתקדיר כי תעבר במים ואני אתך
הנהרות לא ישטפוך לאן כל מן תאהׄל חתי פאץ עליה
דׄלך אלעקל לזמתה אלענאיה ואמתנערת ענה אלשרור
כלהא קאל יי לי לא אירא מה יעשה לי אדם וקאל
הסכן נא עמו ושלם יקול אתׄנה נחוה ותסלם מן כל סו׳.
תׄאמׄל שיר של פגעים תגדה יצף תלך אׄענאיה אׄעטימה
ואלוקאיה ואלחמאיה מן גמיע אלאׄפאת אלגסמאניה
אלעאמׄה ואלכׄאצׄה בשכׄץ דון שכׄץ לא מא הו מנהא
תאבע לטביעה אלוגוד ולא מא הו מנהא מן מכאיד
אׄנסאן קאל כי הוא יצילך מפח יקוש מדבר הוות באברתו
יסך לך ותחת כנפיו תחסה צנה וסחרה אמתו לא תירא
מפחד לילה מחץ יעוף יומם מדבר באפל יהלך מקטב
ישוד צהרים ווצל לוצף אלחמאיה מן מכאיד אלנאם אן
קאל אנך לו אתׄפק אן תעבר פי מערכה חרב מנתשרה
ואנת פי חאל טריקך חתי לו קׄתל אלף קתיל ען שמאלך
ועשרה אלאף ען ימינך למא נדאך שׄר בונה אׄלא תנטׄר ותרׄי
בעינך חכם אללה ומכאפאתה לאולאיך אלשרירין אלדׄין
קׄתלוא ואנת סאלם ודׄלך קולה יפול מצדך אלף ורבבה
מימינך אליך לא יגש רק בעיניך תביט ושלמת רשעים תראה
תׄם תבׄע דׄלך במא תבע מן אׄציאנה תׄם אעטי אלעלה פי
הדׄה אׄחמאיה אׄעטימה וקאל אן אלסבב פי הדׄה אׄענאיה
אלעטימה בהדׄא אלשכׄץ כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי
ידע שמי. וקד בינׄא פי פצול תקדׄמת אן מעני ידיעת השם

אלסר̈ פי ד̇לך ולו עלי מקתצ̇י אראהם ותכון ענאיה̈ אללה
תעאלי ראימה̈ במן חצל לה ד̇לך אלפיץ̇ מ̇סבאח לכל מן
סעי פי חצולה ואן ענד כלוץ̇ פכרה̈ אלאנסאן ואדראכה
לה תעאלי באלטרק אלחקיקיה̈ ונבטתה במא אדרך לא
ימכן קט חיניד̇ אן יציב ד̇לך ש̇לץ̇ נוע מן אנואע ש̇רור
לאנה מע אללה ואללה מעה אמא ענד אצ̇ראבה ענה
תעאלי אלד̇י הו חיניד̇ מחגוב ען אללה פאללה מחגוב
ענה פהו חיניד̇ ערצ̇ה̈ לכל שר̈ יתפק אן יציבה לאן מ̇עני
אלמוגב ללענאיה̈ ואלכלאץ̇ מן בחר אלאתפאק הו ד̇לך
אלפיץ̇ אלעקלי וקד אנחגב וקתא מא ען ד̇לך אלפאצ̇ל
אלכיר או לם יחצל אצלא לד̇לך אלנאקץ̇ ש̇ריר ולד̇לך
אתפק להמא מא אתפק· וקד צח̈ ענדי הד̇א אלאעתקאד
איצ̇א מן נץ̈ תורה קאל תעאלי והסתרתי פני מהם והיה
לאכל ומצאוהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא
על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה ובי̈ן אן הד̇ה
אלהַסתרת פנים נחן סבבהא ונחן פאעלוא הד̇א חגאב
והו קולה ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל
הרעה אשר עשה ולא שך̇ אן חכם אחר כחכם גמאעה̈
פקד באן לך̇ אן אלסבב פי כון ש̇לץ̇ מן אלנאס מסי̈בא
מע אתפאק ויציר מבאחא לאכל מת̇ל בהאים הו כונה
מחגובא ען אללה אמא אד̇א כאן אלהיו בקרבו פלא ינראה
שר̈ אצלא קאל תעאלי אל תירא כי אתך אני אל תשתע
כי אני אלהיך וגו׳ וקאל כי תעבר במים אתך אני ובנהרות

ען אללה דאימא תכון אלענאיה בה דאימֿא ואלשכץ
אלכאמל אלאדראך אלדי קד תכֿלי פכרתה מן אללה
וקתֿא מא פאנה תכון לענאיה בה וקת פכרתה פי אללה
פקט ותתכֿלי לענאיה ענה וקת אשתגאלה ולים תכֿליהא
ענה חיניד כתכֿליהא עמֿן לם יעקל קט בל תקל תלך
לענאיה אד וליס לדלך לכאמל לאדראך וקת אשתגאלה
עקל באלפעל ואנמא הו דלך לכאמל חיניד מדרך בקוה
קריבה ומתֿאלה חיניד מתֿאל אלכאתב אלמאהר פי חאל
כונה לא יכתב פיכון אלדי לם יעקל אללה בוגה כמן הו
פי טֿלאם ולא ראי צוֿא קט כמא בינֿא פי קולה ורשעים
בחשך ידמו ואלדי אדרך והו מקבל בכֿליתה עלי מעקולה
כמן הו פי צו אלשמס אלצאפי ואלדי קד אדרך והו
משתגל פמתֿאלה פי חאל אשתגאלה כמן הו פי יום גים
לא תשרק פיה אלשמס מן אגל לסחאב אלחאגב בינהא
ובינה פלדלך יבדו לי אן כל מן אצאבה שר מן שרור
אלדניא מן אלאנביא או אלפֿצלא לכאמלין פאנה אנמא
אצאבה דלך אלשר פי וקת תלך אלגפלה ועלי קדר טול
תלך אלגפלה או כסאסה לאמר אלדי וקע בה לאשתגאל
יכון עטֿם אלבליה פאן כאן אלאמר הכדא פקד אנחל
אלשך אלעטים אלדי דעא לפלאספה אן סלבוא לענאיה
לאלאהיה ען כל שכץ מן אשכאץ לאנסאן וסווא בינהם
ובין אשכאץ סאיר אנואע לחיואן וכאן דלילהם עלי דלך
כון אלפצלא אלאכיאר תעתריהם אפאת עטימה ותכון

ואלסעי פי אקניה פדלך ענדי דליל עלי אנהם ענד תלך
אלאעמאל כאנוא יעמלונהא בגוארחהם לא גיר ועקולהם
בין ידיה תעאלי לא תברח ויבדו לי איצא אן אלדי אוגב
בקא האולא אלארבעה עלי גאיה אלכמאל ענד אללה
ועניאתה בהם מסתמרה ולו פי חאל אשתגאלהם באנמא
אלמאל אעני פי חאל ארעאיה ואלפלאחה ותדביר אמנזל
כונהם גאיתהם כאנת פי גמיע תלך אלאפעאל ללקרב
מנה תעאלי אי קרב לאן כאן גאיה סעיהם פי וגודהם
איגאד מלה תערף אללה ותעבדה כי ידעתיו למען אשר
יצוה וגו' פקד באן לך אן סעיהם כלה כאנת גאיתה
מצרופה נחו בסט יחוד השם בעולם וארשאד אלנאס
למחבתה תעאלי פלדלך צחת להם הדה אדרגה אד תלך
אלאשתגאלאת עבאדה מחצה עטימה ומא תלך אלדרגה
דרגה ירום מתלי ארשאד לחצולהא אמא תלך אדרגה
אלתי תקדם דכרהא קבל הדא פאנהא יראם אלוצול
אליהא בדלך אלארתיאץ אלדי דכרנאה ואלי אללה
אלצראעה פירפע אלעואיק אלחאילה ביננא ובינה ואן
כאן אכתר תלך אלעואיק מנא כמא בינא פי פצול הדה
אלמקאלה עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם·
וקד טהר לי אלאן וגה נטר גריב גדא תנחל בה שכוך
ותנכשף בה אסראר אאהיה ודלך אנא קד בינא פי פצול
אלענאיה אן עלי קדר עקל כל די עקל תכון אלענאיה
בה פאלשכץ אלכאמל אלאדראך אלדי לא יברח עקלה

והי אלקרב מן אללה ואלמתול בין ידיה עלי אלגהה אלחקיקיה אלתי אעלמתך לא עלי גהה אלאנפעאלאת אלכיאליה פהדה אלגאיה ענדי ימכן חצולהא למן אהל נפסה להא מן אהל אלעלם בהדא אלנחו מן אלארתיאץ׳. ואמא כון שכץ מן אלנאס יחצל לה מן אדראך אלחקאיק ואגבטה במא אדרך חאלה יכון בהא יחדת אנאס וישתגל בצרוריאת גסמה ועקלה כלה ענד דלך מצרוף נחוה תעאלי והו בין ידיה תעאלי דאימא בקלבה והו מע אנאס בטאהרה עלי נחו מא קיל פי אלאמתאל אלשעריה אלתי צרבת להדה אלמעאני אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק וגו׳ פהדה דרגה מא אקול אנהא דרגה אלאנביא כלהם בל אקול אן הדה הי דרגה משה רבנו אמקול פיה ונגש משה לבדו אל יי׳ והם לא יגשו וקיל פיה ויהי שם עם יי׳ וקיל לה ואתה פה עמד עמדי כמא בינא מן מעאני הדה אלפסוקים והדה איצא דרגה אלאבות אלדין חצל מן קרבהם מנה תעאלי אן ערף אסמה בהם ללעאלם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב זה שמי לעולם וחצל מן אתחאד עקולהם באדראכה אן עקד מע כל ואחד מנהם ברית דאימה וזכרתי את בריתי יעקב וגו׳ לאן האולא ארבעה אעני אאבות ומשה רבנו תבין פיהם מן אתחאד באללה אעני אדראכה ומחבתה מא שהדת בה אלנצוץ וכדלך ענאיה אללה בהם ובנסלהם בעדהם עטימה וכאנוא מע דלך קד ישתגלון בתדביר אלנאס ואנמא אלמאל

אן תֹכלי כאטרך מן כל שי ענד מא תקרא קריאת שמע ותֹצלי ולא תקנע מן אלכַוָּנה פי קריאת שמע בפסוק ראשון ומן אלצלוה בברכה ראשונה פאדֹא צח לך דֹלך ותמכּן סנין כֹּדֹ נפסך בעד דֹלך באן תכון כלמא קראת אלתורה או סמעתהא לא תברח בכֹליתך וגמלה פכרך מתֹגהֹא נחו אעתבאר מא תסמע או תקרא פאדֹא תמכּן דֹלך איצֹא מדה תאכדֹ נפסך באן תכון פכרתך אבדאֹ כאלצה פי כל מא תקראה מן סאיר כלאם אֹאנביא חתי פי גמיע אֹברכות תקצד פיהא תאמֹל מא תלפטֹ בה ואעתבאר מענאה פאדֹא כלצת לך הדֹה אֹעבאדאת וכאנת פכרתך פיהא פי חאל עמלהא בריה מן אלפכרה פי שי מן אמור אלדניא פכֹדֹ נפסך בעד דֹלך אן תֹשגל פכרך פי צֹרוריאתך או פי פצֹול עישך ובאלגמלה תעמל פכרך פי מילי דעלמא פי חאל אכלך או שרבך או פי חאל כונך פי אֹמרחאץ או פי חאל חדיתֹך מע אהלך או בניך אלאצאגר או פי חאל חדיתֹך מע גמהור אלנאס פהדֹה אזמנה כתֹירה ואסעה קד אוגדתהא לך תפכר פיהא פי כל מא תחתאג אליה מן אמור אֹקניה ותדביר אֹמנזל ואֹמצאלח אלבדניה ואמא פי אוקאת אֹאעמאל אֹשרעיה פלא תשגל אלפכרה אלא במא אנת עאמלה כמא בינֹא ואמא פי וקת כלואתך בנפסך דון אחד ופי חאל אנתבאהך עלי סרירך פאלחדֹר תֹם אלחדֹר אן תעמל אלפכרה פי תלך אֹאוקאת אלעזיזה פי שי אכֹר גיר תלך אֹעבאדה אֹעקליה

מן אללה ותשתגל בבלֹיתך באכל צ̇רורי או בשגל צ̇רורי
פאנך קד קטעת תלך אלוצלה̈ אלתי בינך ובין אללה ולא
אנת מעה חיניד̇ ובדלך לים הו מעך לאן תלך אלנסבה̈
אלתי בינך ובינה קד אנקטעה באלפעל פי תלך אלסאעה̈
ולהד̇א כאן ﭏפצ̇לא ישאחחון עלי ﭏאוקאת אלתי ישתגלון
פיהא ענה וחד̇רוא מן ד̇לך וקאלוא אל תפנו אל מדעתכם
וקאל דוד שויתי יי' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט יקול
אני לם אכלֹ פכרי מנה וכאנה ידי אלימני אלתי לא אנפל
ענהא טרפה̈ עין לסרעה̈ חרכתהא פלד̇לך לא אמיל אי
לא אסקט. ואעלם אן הדה אעמאל אלעבאדאת כלהא
בקראה̈ אלתורה ואלצלוה̈ ועמל סאיר אלמצות אנמא
גאיתהא אן תרתאץ̇ באלאשתגאל באואמרה תעאלי ען
אלאשתגאל באמור אלדניא כאנך אשתגלת בה תעאלי
עמא סואה פאן כנת תצלי בתחריך שפתיך ואנת מסתקבל
ﭏחאיט ומפכר פי ביעך ושראיך ותקרא ﭏתורה בלסאנך
וקלבך פי בניאן דארך מן גיר אעתבאר למא תקראה
ובד̇לך כלמא עמלת מצוה תעמלהא בגוארחך כמן יחפר
חפרה̈ פי אלארץ̇ או יחתטב חטבא מן אלשעראי מן גיר
אעתבאר מעני ד̇לך אלעמל ולא עמן צדר ולא מא גאיתה
פלא תט̇ן אנך חצלת עלי גאיה̈ בל תכון חיניד̇ קריבא
ממן קיל פיהם קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם.
ומן הנא אבד̇ פי ארשאדך לצורה̈ אלריאצ̇ה̈ חתי תחצל
עלי הדה אלגאיה̈ אלעט̇ימה̈ אול מא תאבד̇ נפסך בה הו

קאל לאחבה את ייי אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל
נפשכם וקד בינّא מראת אן אלמחבّה עלי קדר אׄאדראך
ובעד אלאַהֲבה תלך אלעבאדה אלתי קד נבّהוא איצׄא
ז״ל עליהא וקאלוא זו עבודה שבלב והי ענדי אַעׄמאל
אלפכרה פי אלמעקול אלאול ואלאנפראד לדׄלך חסב
אׄטאקה ולדׄלך תגׄד דוד קד אוצי שלמה ואכّד עליה פי
הדׄין אעני פי אלסעי פי אדראכה ואלסעי פי עבאדתה
בעד אׄאדראך פקאל ואתה שלמה בני דע את אלהי אביך
ועבדהו וגו׳ אם תדרשנו ימצא לך וגו׳ אלחץׄ אבדא עלי
אלאדראכאת אלעקליה לא עלי אׄכׄיאלאת לאן אלפכרה
פי אלכׄיאלאת לא תתסמّי דעה ואנמא תסמّי העולה
על רוחכם פקד באן אן אׄקצד בעד אׄאדראך אׄאנקטאע
אליה ואַעׄמאל אלפכרה אׄעקליה פי עשקה דאימא והדׄא
אכתׄר מא יתםّ באלכׄלוה ואלאנפראד ולהדׄא יכתׄר כל
פאצׄל אלאנפראד ולא יגׄתמע באחד אלא לצׄרורה·
תנביה· קד בינّא לך אן הדׄא אלעקל אלדׄי פאץׄ עלינא
מנה תעאלי הו אלוצלה אלתי בינגא ובינה ואנת אׄמכׄיר
אן שית אן תֻקוّי הדׄה אלוצלה ותגׄלּטהא פעלת ואן שית
אן תֻצׄעפהא ותרקّקהא אולא אולא חתי תקטעהא פעלת
ואנמא תֻקוّי הדׄה אׄוצלה באַעׄמאלהא פי מחבّתה ואׄאקבאל
עלי דׄלך כמא בינّא ואצׄעאפהא ותרקיקהא יכון באשתגׄאל
פכרתך במא סואה ואעלם אנך ולו כנת אעלם אלנאס
בחקיקה אלעלם אלאלאהי פאנך ענד מא תכׄלי פכרתך

במא אדרך לחם לא אכל ומים לא שתה אד קד קוי
אלעקל חתי תעטלת כל קוה גליטה פי אלגסם אעני
אנואע חאסה אללמס ומן אלאנביא מן ראי פקט מנהם
מן ראי עלי קרב ומנהם מן ראי עלי בעד כמא קאל
מרחוק יי נראה לי וקד תקדם לנא אלכלאם פי מראתב
אלנבוה פלנרגע אלי גרץ אלפצל והו תאכיד פי אעמאל
אלפכרה פי אללה וחדה בעד חצול אלעלם בה כמא
בינא והדה אלעבאדה אלכאצה באלמדרכין ללחקאיק
וכלמא זאדוא פכרה פיה ואמקאם ענדה זאדת עבאדתהם.
אמא מן יפכר פי אללה ויכתר דכרה בגיר עלם בל תבעא
למגרד כיאל מא או תבעא אעתקאד קלד פיה גירה פאנה
ענדי מע כונה כארג אדאר ובעידא ענהא לא ידכר אללה
חקיקה ולא יפכר פיה לאן דלך אלאמר אלדי פי כיאלה
ואלדי ידכר בפיה לים הו מטאבקא למוגוד אצלא ואנמא
הו מכתרע אכתרעה כיאלה כמא בינא פי כלאמנא עלי
אצפאת ואנמא ינבני אאכד פי הדא אלנוע מן אעבאדה
בעד אלתצור אלעקלי פאדא אדרכת אללה ואפעאלה
חסב מא יקתציה אלעקל בעד דלך תאכד פי אנקטאע
אליה ותסעי נחו קרבה ותגלט אלוצלה אלתי בינך ובינה
והי אעקל קאל אתה הראית לדעת כי יי וגו׳ וקאל וידעת
היום והשבות אל לבבך וגו׳ וקאל דעו כי יי הוא אלהים
וקד בינת אלתורה אן הדה אלעבאדה אלאכירה אלתי
נבהנא עליהא פי הדא אלפצל אנמא תכון בעד אאדראך

תצחיח אעתקאד · פאמא אלדין כאצוא פי אלנטר פי אצול אלדין פקד דכלוא אלדהאליז ואלנאס הנאך מכתלפוא אמראתב בלא שך פאמא מן חצל לה אברהאן עלי כל מא תברהן ותיקן מן אלאמור אלאלאהיה כל מא ימכן תיקנה וקארב אליקין פי מא לא ימכן פיה אלא מקארבה אליקין פקד חצל מע אלסלטאן פי דאכל אדאר · ואעלם יא בני אנך מאלמא אנת משתגל באלעלום אלריאציה ובצנאעה אלמנטק פאנך מן גמלה מן ידור חול אדאר יטלב באבהא כמא קאלוא ז״ל עלי גהה אמתל עדין בן זומא מבחוץ פארא פהמת אלאמור אלטביעיה פקד דכלת אלדאר ואנת תמשי פי דהאליזהא פארא כמלת אלטביעיאת ופהמת אלאלאהיאת פקד דכלת אלי אלסלטאן אל החצר הפנימית וחצלת מעה פי דאר ואחדה והדה הי דרגה אלעלמא והם מכתלפוא אכמאל · פאמא מן אעמל פכרתה בעד כמאלה פי אלאלאהיאת ומאל בגמלתה נחו אללה עז וגל ואצרב עמא סואה וגעל אפעאל עקלה כלהא פי אעתבארא אלמוגודאת ללאסתדלאל מנהא עליה ליעלם תדבירה להא עלי אי גהה ימכן אן יכון פאולאיך הם אלדין מתלוא פי מגלס אלסלטאן והדה הי דרגה אלאנביא פמנהם מן וצל מן עטים אדראכה ואצראבה ען כל מא סוי אללה תעאלי אלי אן קיל פיה ויהי שם עם י״י יסאל ויגאוב ויתכלם ויכלם פי דלך אלמקאם אלמקדס ומן עטים אגתבאטה

יסמע כלאם אלסלטאן או יכלמה· והאנא אשרח לך הדא אלמתל אלדי אבתכרתה פאקול אמא אלדין הם כארג אלמדינה פהם כל שכץ אנסאן לא עקידה מדהב ענדה לא נטריה ולא תקלידיה כאטראף אלתרך אלמתוגלין פי אלשמאל ואלסודאן אלמתוגלין פי אלגנוב ומן מאתלהם ממן מענא פי הדה אלאקאלים וחכם האולא כחכם אלחיואן אלגיר נאטק ומא האולא ענדי פי מרתבה אלאנסאן והם מן מראתב אלמוגודאת דון מרתבה אלאנסאן ואעלי מן מרתבה אלקרד אד קד חצל להם שכל אלאנסאן ותמייז פוק תמייז אלקרד· ואמא אלדין הם פי אלמדינה לכנהם קד אסתדברוא ראר אלסלטאן פהם אהל ראי ונטר וקד חצלת להם ארא גיר צחיחה אמא מן גלט עטים וקע להם פי חאל נטרהם או מן תקלידהם מן קד גלט פהם אבדא מן אגל תלך אלארא כלמא מרוא אזדאדוא בעדא ען דאר אלסלטאן והאולא שר מן אלאולין בכתיר והאולא הם אלדין קד תרעו אלצרורה פי בעץ אלאזמנה לקתלהם ומחו אתאר אראיהם לאן לא יצלוא טרק גירהם· ואמא אלקאצדון ראר אלסלטאן ואלדכול ענדה לכנהם לם ירוא קט דאר אלסלטאן פהם גמהור אהל אלשריעה אעני עמי הארץ העוסקים במצות· ואמא אלואצלון אלי אלדאר אלדין יטופון חולהא פהם אלפקהא אלדין יעתקדון אלארא אלצחיחה תקלידא ויתפקהון פי אעמאל אלעבאדאת ולם ילמוא בנטר פי אצול אלדין ולא בחתוא בוגה ען

פצל נא

הדֹא אלפצל אלדֹי נאתי בה אלאן לים יתצמֹן זיאדה מעני עלי מא קד אשתמלת עליה פצול הדֹה אֹלמקאלה ואנמא הו שבה אֹלכֹאתמה מע תביין עבאדה מֹדרך אֹלחקאיק אֹלכֹציצה בה בעד אדראכה אי שי הו וארשאדה לחצול תלך אלעבאדה אלתי הי אלגאיה אלאנסאניה ואעלאמה כיף תכון אֹענאיה בה פי הדֹה אלדאר חתי ינתקל לצרור החיים ואנא מפתתח אלכלאם פי הדֹא אלפצל במתֹל אצֹרבה לך פאקול אן אֹסלטאן פי קצרה ואהל טאעתה כלהם מנהם קום פי אלמדינה ומנהם כֹארג אלמדינה והאולא אלדֹין פי אלמדינה מנהם מן קד אסתדבר דאר אֹסלטאן וֹגהה מתֹגה פי טריק אכֹרי ומנהם מן הו קאצד דאר אֹסלטאן ומתֹגה אליה וטאלב דכֹול דארה ואלמתֹול ענדה לכנה אלי אלאן מא ראי קט סור אלדאר ומן אלקאצדין מֹן וצל אלי אלדאר והו ידור חולהא יטלב באבהא ומנהם מן דכֹל מן אלבאב והו מאשֹ פי אֹדהאליז ומנהם מן אנתהי אלי אן דכֹל קאעה אלדאר וחצל מע אלמלך פי מוצֹע ואחד והו דאר אלסלטאן ולים בחצולה פי דאכֹל אלדאר ירי אלסלטאן או יכֹלמה בל בעד חצולה פי דאכֹל אלדאר לא בד לה מן סעי אכֹר יסעאה וחיניד יחצֹר בין ידי אלסלטאן ויראה עלי בֹעד או עלי קֹרב או

הם בארץ ובדלך תסמיה אלערב אליום אעני אלמדבר יסמונה אלתיה ויטנון אן ישראל תאהוא וגהלוא אלטריק פאכד אלכתאב יבין ויאכד אן תלך אלמראחל אלגיר מנתטמה ומא וקע מן אתרדד פי בעצהא ואכתלאף מדה אקאמה פי כל מרחלה חתי כאנת אקאמה פי מרחלה ואחדה תמאני עשרה סנה ופי מרחלה יומא ואחדא ופי אכרי לילה ואחדה כל דלך בתקדיר אלאהי ולים דלך צלאלא פי אלטריק לכן בחסב ארתפאע עמוד הענן פלדלך פצל דלך אתפציל כלה וקד בין פי אתורה אן תלך אלמסאפה קריבה מעלומה מטרוקה גיר מגהולה אעני אלמסאפה אלתי בין חורב אלדי גאוה באלקצד כמא אמר תעאלי תעבדון את האלהים על ההר הזה ובין קדש ברנע אלדי הו אבתדא אלעמארה כמא גא אלנץ והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך ותלך אלמסאפה ממשי אחד עשר יומא כמא קאל אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע ומא הדא מא יצל פיה ארבעין סנה ואנמא עלה דלך אסבאב אמנצוצה פי אלתורה והכדא כל קצה תכפי ענך עלה דכרהא להא סבב וכיד ואגר אלאמר כלה עלי אלאצל אלדי נבהונא ז״ל עליה כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם הוא :

ויין ושכר לא שתיתם וגו' והד̇ה כלהא מענזאת בינה̇ מראה̇
פלמא עלם אללה תעאלי אנה סית̇טרק להד̇ה אלמענזאת
פי אלמסתקבל מא יתטרק ללאכבאר ויט̇ן אן אקאמתהם
כאנת פי ברייה̇ קריבה̇ מן אלעמראן ימכן מקאם אלאנסאן
פיהא מת̇ל הד̇ה אלבראר̇י אלתי יסכנהא אלערב אליום
או אנהא מואצ̇ע ימכן פיהא אלחרת̇ ואלחצאד או אלאגתד̇א
באחד אלנבאתאת אלתי כאנת הנאך או אן אלמן מן
טביעתה אן ינזל פי תלך אלמואצ̇ע דאימא או אן פי תלך
אלמואצ̇ע אבאר מאי פלד̇לך רפעת הד̇ה̇ אלאוהאם כלהא
ואכד כבר הד̇ה אלמענזאת כלהא בתביין תלך אלמראחל
ליראהא אלאתון פיעלמון עט̇ים אלמענזה̇ פי מקאם נוע
אלאנסאן פי תלך אלמואצ̇ע ארבעין סנה̇ ולהד̇ה אלעלה̇
בעינהא אחרם יהושע מן יבני יריחו לעולם לתכון תלך
אלמענזה̇ תאבתה̇ קאימה̇ לאן כל מן ירי ד̇לך אלסור גארקא
פי אלארץ̇ יתבין לה אן ליס הד̇ה צורה̇ בניאן תהדם בל
גרק באלמענז · וכד̇לך איצ̇א קולה על פי יי׳ יחנו ועל פי
יי׳ יסעו כאן הד̇א כאף פי אלנצף ויברו באול כאטר אן
כל מא גא בעד ד̇לך פי הד̇א אלגרץ̇ תטויל גיר מחתאג
אליה אעני קולה ובהאריך הענן וגו' ויש אשר יהיה הענן
וגו' או יומים וגו' ואנא אכברך בעלה̇ הד̇א אלתפציל כלה
ועלה̇ ד̇לך אן יאכד אלקציה̇ לרפע מא כאנת אלמלל
תט̇נה̇ חיניד̇ ומא הם ט̇אנוה אלי אליום מן כון ישראל
צ̇לוא פי אלטריק ולם יעלמוא חית̇ יסירון כקולה נבוכים

אלאכבאר אלמכתובה באעתבאר אלאחואל אלמשאהדה
לאן פי אלאחואל אלמשאהדה גואיאת תוגב צראיר עטימה
לא ימכן דכרהא או יטול פאדא תאמלת תלך אלאכבאר
יטן אלשכץ אלמתאמל אן הדא אלאכבאר פיה תטויל או
תכריר ולו כאן משאהדא למא חכי לעלם צרוריה מא קיל
פלדלך אדא ראית אכבארא פי אלתורה פי גיר אתשריע
תטן אן דלך אלכבר גיר צרורי אלוצף או אן פיה תטויל
או תכריר ועלה דלך כונה גיר משאהד ללגואיאת אדאעיה
לדכר מא דכר עלי מא דכר. מן דלך דכר אמסעות טאהר
אלאמר אנה דכר מא לא פאידה פיה אצלא ומן אגל
הדא אלוהם אלדי יסבק אלי אלכאטר קאל ויכתב משה
את מוצאיהם למסעיהם על פי יי ומוצע אלחאגה אלי
דלך עטים גדא ודלך אן גמיע אמעגזאת אנמא הי יקיניה
ענד אלדי ראהא פאמא פי אלמסתקבל פיציר דכרהא
כברא ויתטרק אליה אלתכדיב ענד אסאמע ומעלום אנה
לא יסתטאע ולא יתצור אן תכון מעגזה תאבתה קאימה
עלי מרור אלאגיאל ללנאס כלהם ומן מעגזאת אלשריעה
בל מן אעטמהא אקאמה ישראל פי אלמדבר ארבעין
סנה וווּד אלמן פיה פי כל יום ודלך אלמדבר הו כמא
דכר אלכתאב נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים והי
מואצע בעידה גדא מן אלעמארה גיר טביעיה ללאנסאן
לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון וגו׳ וקיל פיהא איצא ארץ
לא עבר בה איש וגו׳ ונץ אלתורה להם לא אכלתם

עמלק לאנה כאן אנגדהם פלו לם תבין הדה אלאנסאב ותפצילהא לקתלוא כלהם גפלא פבין אלכתאב קבאילהם וקאל אן האולא אלדין תרונהם אליום פי שעיר ומלך עמלק לים הם כלהם בני עמלק בל הם בנוא פלאן ובנוא פלאן ואנמא אנסבוא לעמלק לכון אמה מנהם הדא כלה עדל מן אללה חתי לא יקתל קביל פי גמאר קביל אכר לאן אלגזרה אנמא כאנת עלי נסל עמלק כאצה וקד בינא וגה אחכמה פי דלך · ואמא עלה וצפה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לאן מן גמלה אמצות לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא והאולא אמלוך אלדין דכר לים מנהם אחד מן ארום אלא תראה ינסבהם וינסב בלארהם פלאן מן אמוצע אפלאני ופלאן מן אמוצע אפלאני ואאקרב ענדי אן כאנת סירתהם ואכבארהם משהורה אעני סירה אולאיך מלכי אדום ואנהם תגרוא פי בני עשו ודלוהם פדכרהם כהם כאנה יקול אעתברוא באלותכם בני עשו אלדין כאן מלוכהם פלאן ופלאן ואפעאל אולאיך כאנת משהורה לאן מא ראם מלה שכין מן גיר נסבהא אלא ואנכי פיהא נבאיה אמא עטימה או צגירה ובאלגמלה מתל מא דכרת לך מן בעד מדאהב אלצאבה ענא אליום כדלך תואריך תלך אלאיאם כפיה ענא אליום פלו עלמנאהא ועלמנא הלך אלנואזל אלתי נזלת פי תלך אלאיאם לתבין לנא עלי אלתפציל עלה כתיר ממא דכר פי אלתורה · וממא ינבגי אן תחצלה אן לים אעתבאר

מכתלפה ואלסן מכתלפה מתבאעדה גדא פאזיל הדא
אחשכיך בנסבתהם כלהם ותפריעהם ודכר אסמא אולאיך
אמשאהיר פלאן אבן פלאן ואעמארהם ואכבאר במוצע
סכנהם ובאלעלה אמוגבה לתפרקהם פי אקאצי אלארץ
ובאלעלה אמוגבה לאכתלאף אלסנתהם ואן כאן אולהם
פי מוצע ואחד ולגה ואחדה ללכל אד הכדא ילזם לכונהם
אולאד שכץ ואחד · וכדלך וצף קצה אלמבול וקצה סדום
ועמורה ללאסתדלאל עלי אלראי אלצחיח והו אך פרי
לצדיק אך יש אלהים שופטים בארץ · וכדלך וצף תלך
מלחמת אלתסעה מלוך ללאכבאר באלמעגזה אלתי הי
טפר אברהם בעדד נזר לא מלך מעהם בארבעה מלוך
עטמא ואיצא אעלמנא בחמיתה לקריבה למא כאן עלי
עקידתה ואלקי בנפסה לאכטאר אלחרב חתי כלצה
ואעלמנא איצא בקנאעתה ושבע נפסה וכונה מתהאונא
באלתכסב מחתפלא בכרם אלאכלאק ודלך קולה אם
מחוט ועד שרוך נעל וגו׳ · ואמא וצף קבאיל בני שעיר
ונסבהם אלשכצי פדלך מן אגל מצוה אחת ודלך אנה
תעאלי אמר באסתיצאל זרע עמלק כאצה ועמלק אנמא
הו בן אליפז מן תמנע אחות לוטן אמא סאיר בני עשו
פמא אמר בקתלהם וכאן עשו קד צאהר בני שעיר כמא
בין אלנץ ואולד מנהם ומלך עליהם ואכתלט נסלה
בנסלהם וצארת בלאד שעיר כלהא ותלך אלקבאיל
מנסובה ללקביל אגאלב אלדי הם בני עשו ובכאצה נסל

פצל ג

ההנא איצׄא אמור הי מן סתרי תורה קד עתׄר פיהא כתׄירון פינבגי תביינהא והי הדׄה אׄחכאיאת אלתי חׄכי פי אלתורה אלתי יׄטׄן אנהא לא פאידה פי דׄכרהא מתׄל וצפה תפרׄע אׄקבאיל מן נח ואסמאׄהם ומואצׄעהם וכדׄלך בני שעיר החרי וצף המלכים אשר מלכו בארץ אדום ונחו הדׄה וקד עלמת קולהם אן מנשה הרשע אנמא כאן יעמר מגׄלסה אׄמנחטׄ באנתקאד הדׄה אׄמואצׄע קאלוא היה יושב ודורש בהגדות של דופי היה אומר לא היה לו למשה לכתוב ואחות לוטן תמנע וגו׳ ואנא אׄבברך בגׄמלהׄ ובעד דׄלך ארגׄע ללתפציל כמא פעלת פי תעליל אלמצות· אעלם אן כל קׄצׄץ תגׄדה מדׄכורא פי אלתורה פהו לפאידהׄ צׄרוריהׄ פי אׄשריעהׄ אמא לתצחיח ראי הו קאעדהׄ מן קואעד אׄשריעהׄ או לאצלאח עמל מן אׄאעמאל חתי לא יקע בין אלנאס תטׄאלם ועדואן ואנא אנסק לך דׄלך נסקׄא· למא כאנת קאעדהׄ אלשריעהׄ אן אלעאלם מחדתׄ ואן אלדי כׄלק אולא שכׄץ ואחד מן נוע אלאנסאן והו אדם ומא באלעהד מן קׄדׄם מן אדם למשה רבנו אלפאן וכׄמס מאיהׄ סנהׄ בתקריב פלו וקע להם הדׄא אלאׄכבאר פקט לבאדר אלאנסאן חיניד ללתשכׄך אד וׄגׄד אלנאס מפרקין פי אקאצי אלארץ בגׄמלתהא וקבאיל

אלקרבנות ואלטמאות וגירהא ממא לם תסתקל ענדי
עלתה לאני לא אשך אן דלך כלה אנמא הו למחו תלך
אארא אלגיר צחיחה מן אלדהן ולאבטאל תלך אפעאל
אלגיר מפידה אלתי תלפת אלאעמאר בתהו והבל
ועטלת הלך אלארא אלפכרה אלאנסאניה ען אלבחת פי
תצור מעקול או פעל מפיד עלי מא בין לנא אנביאונא
וקאלוא אחרי התהו אשר לא יועילו הלכו וקאל ירמיה
אך שקר נחלו אבותינו הבל ואין בם מועיל פתאמל כם
מקדאר הדא אלפסאד והל הו שי ינבגי אבלא אלמגהוד
פי אזאלתה אם לא פמעטם אלמצות כמא בינא אנמא
הי לאזאלה תלך אלארא ולתכפיף אלכלף אלעטימה
אשאקה ואלתעב ואנצב אלדי וצעוה אולאיך לעבאדתהא
פכל אמר או נהי שרעי תכפי ענך עלתה אנמא הו טב
מרץ מן תלך אאמראץ אלתי מא בקינא אליום נעלמהא
ואלחמד ללה עלי דלך הדא הו אלדי יעתקדה מן לה
כמאל ויחקק קולה תעאלי לא אמרתי לזרע יעקב תהו
בקשוני · פקד אתית עלי אחאד אלמצות כלהא אלתי
תצמנתהא הדה אלגמל ונבהנא עלי עללהא ולם יבק מא
לם אעללה מנהא אלא אחאד וגזאיאת קלילה ואן כאן
באלחקיקה קד עללנא דלך איצא באלקוה אלקריבה
ללמתאמל אלפהם :

יתרך אלאמר אלטביעי עלי טביעתה ויתחפט מן אלאפראט ונהי ען אן יתזוג פצוע דכא וכרות שפכה ישראלית לאנה נכאח פאסד ועבת ותלך אלזיגה איצא תציר מכשול להא ולמן טלבהא והדא בין גדא· וללאבעאד ען אלעריות חרם אן ינכח ממזר בת ישראל ליעלם אלזאני ואלזאניה אנהמא אן פעלא פקד צרעא נסלהמא צרעא לא גבר לה אבדא ולאסתהגאן אבן אלזנא איצא דאימא פי כל סירה וכל מלה שרף זרע ישראל ען אלאכתלאט בדלך אלממזר· ומן אגל שרף אלכהנים חרמת עליהם זונה וגרושה וחללה וכהן גדול אלדי הו אשרף אלכהנים חרמת עליה ולו אלמנה ולו בעולה והדא כלה בין אלעלה ואדא חרם אלאכתלאט ממזרים פי קהל יי פנאהיך עבדים ושפחות· ואמא תחרים מצאהרה אלגוים פקד עלל דלך פי נץ אלתורה ולקחת מבנותיו לבניך וגו׳·

וכל מא תכפי עלתה מן מעטם אלחקים אנמא הו ללאבעאד ען עבודה זרה והדה אלגזאיאת אלתי כפת עני עלתהא ולם אעלם מא פאידתהא סבב דלך אן ליסת אלאמור אלמסמועה כאלמשאהדה פלדלך לים הדא אלקדר אלדי עלמתה אנא מן מדאהב אלצאבה ממא סמעתה מן אלכתב מתל מא עלם מן ראי אעמאלהם משאהדה ולא סימא בכון תלך אלארא קד דתרת מן אלפי סנה או אכתר פלו עלמנא גזאיאת תלך אלאעמאל וסמענא תפציל תלך אלארא לתבינת לנא וגוה אלחכמה פי גזאיאת אעמאל

באמרה ענד ולאדתה לאנה לם תתמכּן אלי אלאן צ'ורה אלכיאליה אלמוגבה למחבّתה ענד ואלדיה לאן תלך אלצורה אלכיאליה אנמא תחזّד באלמבאשרה והי תנמי מע נُמُוה תּם תאכّד פי אלאנחטאט ואלאנמחא איצא אעני תלך אלצורה אלכיאליה פאן לים מחבّה אלאב ואלאםّ ללמולוד ענד מא יולד כמחבّתהמא איאה והו אבן סנה ולא מחבّה אבן סנה כמחבّה אבן סתּ פלו תُרך סנתין או תלת לכאן דלך יוגב תעטיל אלכתאן לשפקה אלואלד ומחבّתה לה ואמא ענד ולאדה פתלך אלצורה אלכיאליה צ'עיפה גדא ובכאצّה ענד אלואלד אלדי הו אלמאמור בהדה אלמצוה · ואמא כון אלמילה פי תּאמן לאן כל חיואן ענד מא יולד צ'עיף גדא פי גאיה רטובתה וכאנה אלי אלאן פי אלבטן אלי אנקצ'א סבעה איאם וחיניד ינעדّ מן אלמבאשרין ללהוא אלא תרי אן פי אלבהאים איצא לחט הדא אלמעני שבעת ימים יהיה עם אמו וגו׳ פכאנّה קבל דלך סקט וכדלך פי אלאנסאן בעד אנקצ'א סבעה יُכתן וצאר אלאמר מצ'בוטא ולא נחת דבריך לשיעורין · וממא אשתמלת עליה איצא הדה אלגמלה אלנהי ען אפסאד אלאת אלנבאת מן כל דכר מן אלחיואן מטרדא עלי אצל חקים ומשפטים צדיקים אעני תעדיל אלאמור כלהא לא יפרט פי אלגמאע כמא דכרנא ולא יעטל איצא באלכליה אלא אמר וקאל פרו ורבו כדלך הדה אלאלה תצ'עף באלכתאן ולא תסתאצל באלקטע בל

יבתדי בהדׄא אלפעל אלא אברהם אלדׄי שהר מן עׅפתה
מא קד דׄכרוה אלחכמים ז״ל פי קולה הנה נא ידעתי כי
אשה יפת מראה את· ופי אלמילה איצׄא ענדי מעני אכׄר
וכיד גׄדא והו אן יכון אהל הדׄא אׄראי כלהם אעני מעתקדי
יחוד השם להם עלאמהׄ ואחדהׄ גׄסמאניהׄ תגׄמעהם
פלא יקדר מן לים הו מנהם ידׄעי אנה מנהם והו אגׄנבי
לאנה קד יפעל דׄלך כי ינאל פאידהׄ או יגתאל אהל הדׄא
אלדין והדׄא אׄפעל לא יפעלה אׄאנסאן בנפסה או בולדה
אלא ען אעתקאד צחיח לאן מא דׄלך שרטהׄ פי סאק או
כׄיהׄ פי דׄראע בל אמר כאן מסתצעבא גׄדא גׄדא· ומעלום
איצׄא קדר אלתחאבׄב ואלתעאוׄן אלחאצל בין אקואם
כלהם בעלאמהׄ ואחדהׄ והי בצורהׄ אלעהד ואלמיתׄאק
וכדׄלך הדׄה אלמילה אלעהד אלדׄי עהדה אברהם אבינו
עלי אעתקאד יחוד השם וכדׄלך כל מן יֻכתן אנמא
ידכׄל פי ברית אברהם ואלתזאם עהדה לאעתקאד
אלתוחיד להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך והדׄא איצׄא
מעני וכיד מתׄל אלאול פי תעליל אלמילה ולעלה אוכד
מן אלאול וכמאל הדׄה אלשריעהׄ ותכלידהא אנמא תםׄ
בכון אלכׄתאן פי סןׄ אלצגר פפי דׄלך תׄלתׄ חׅכׄם אלאולי
אנה לו תׅרך אלצגיר חתי יכבר קד לא יפעל ואלתׄאניהׄ
כונה לא יתאלׄם כתאלׄם אׄכביר ללין גׄלדה ולצׄעף כׄיאלה
לאן אלכביר יסתהול ויסתצעב אלאמר אלדׄי יתכׄיל וקועה
קבל אן יקע ואלתׄאלתׄהׄ אׄן אלצגיר יתהאון ואלדׄאה

באמור כרהת אלשריעה̇ דכרהא פנאהיך מבאשרתהא אלא ענד אלצ̇ראיר ולא צ̇רורה̇ להד̇א אלתרכיב ויבדו לי אן עלה̇ תחרים אלג̇מע בין אלנועין איצ̇א פי אי̇ עמל כאן אנמא הו אבעאד̇א ען תרכיב נועין אעני אן קולה לא תחרש בשור ובחמר יחדו לאנה̇ אן ג̇מע בינהמא קד ירכב אחדהמא עלי אלאכ̇ר ודליל ד̇לך כון הד̇א אלחכם עאמ̇א לגיר שור וחמור אחד שור וחמור ואחד כל שני מינין אלא שדבר הכתוב בהוה· וכד̇לך אלמילה איצ̇א ענדי אחדי עללהא תקליל אלנכאח ואצ̇עאף הד̇ה אלאלה̇ חתי יקצר הד̇א אלפעל ויג̇ם מא אמכן וקד ט̇ן אן הד̇א אלכ̇תאן הו תכמיל נקץ כ̇לקה̇ פונד כל טאען מוצ̇עא ללטען וקיל כיף תכון אלאמור אלטביעיה̇ נאקצה̇ חתי תחתאג̇ לתכמיל מן כ̇ארג̇ מע מא יתבי̇ן מן מנפעה̇ תלך אלג̇לדה̇ לד̇לך אלעצ̇ו ולים הד̇ה אלמצוה לתכמיל נקץ כ̇לקה̇ בל לתכמיל נקץ אלכ̇לק ותלך אלאד̇יה̇ אלג̇סמאניה̇ אלחאצלה̇ להד̇א אלעצ̇ו הי אלמקצודה̇ אלתי לם יכ̇תל בהא שי מן אלאפעאל אלתי בהא קואם אלשכ̇ץ ולא בטל בהא אלתנאסל לכן נקץ בהא אלכ̇לב ואלשרה אלזאיד עלי מא יחתאג̇ ואמא כון אלכ̇תאן יצ̇עף קוה̇ אלאנעאט וקד רבמא נקץ אללד̇ה̇ פהו אמר לא שך̇ פיה לאן אלעצ̇ו אד̇א אד̇מי ואזילת וקאיתה מן אול נש̇וה̇ פלא שך אנה יצ̇עף ובביאן קאלוא אלחכמים ז״ל הנבעלת מן הערל קשה לפרוש פהד̇א הו אוכד אסבאב אלמילה ענדי ומן

יצרף כאטרה לפכרה אכ֗רי וירוי פי ש֗י אכ֗ר אלי אן ידהב
דלך באנצאט קאלוא אחכמים ז״ל פי אדאבהם אמכמלה
ללפצלא בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש
אם ברזל הוא נמוח ואם אבן הוא מתפוצץ שנאמר הלא
כה דברי כאש נאם יי׳ וכפטיש יפוצץ סלע יקול לאבנה
מודבא לה אן אנעטת והאלמת פאדהב לבית המדרש
אקרא ונאטר ואסאל ותסאל ידהב דלך באלם בלא שך
ואענב מן קולה מנוול זה ואי גוול ולים הדא אלאדב
מן אג֗ל אלשריעה פקט אלא ואלאמר איצא כדלך ענד
אלפלאספה קד אעלמתך בקול ארסטו בנצה קאל הדה
אחאסה אלתי הי עאר עלינא יעני חאסה אללמס אדאעיה
לאיתאר אלאכל ואלנכאח ויסמי פי כתבה אלאקואם
אלדין יותרון אנכאח ואכל אלאלואן אלאכסאי ויטנב פי
תהגינהם ואלהזו בהם תגד דלך פי כתאבה פי אאכלאק
ופי כתאבה פי אלכטאבה ובחסב הדא אלכלק אלפאצל
אלדי ילזם קצרה ואתכאדה גרצא וכידא נהוא אחכמים
ז״ל ען אלנטר אלי בהמה ועוף בשעה שמזדקקין זה לזה
והדא הו אלסבב ענדי פי תחרים כלאי בהמה לאנה
מן אלמעלום אנה לא יתחרך שבץ נוע לנכאח שבץ נוע
אכ֗ר עלי אלאכתר אלא אן יחמל אליה באליד כמא תרי
האולא אלאכסא אלדין יולדון אלאבגאל יפעלון דאימא
פכרהת אלשריעה אן ינחט אלשכץ מן ישראל להדא
אלפעל למא פיה מן אלכסאסה ואלקחה ואלאשתגאל

בין אלמראה̈ ואמ̇הא ונכאח זוג̇ה̈ אלאב וזוג̇ה̈ אלולד לאן
הד̇ה כלהא הי כשף̇ עורה̈ שכ̇ץ לעורה̈ אצל ופרע
ואלאבוה̈ מת̇ל אצל ופרע פלמא ח̇רמת אלאב̇ת ח̇רמת
איצ̇א אכ̇ת אלזוג̇ה̈ וזוג̇ה̈ אלאך̇ לאן ד̇לך אג̇תמאע שכ̇צין
באצל ופרע פי נכאח שכ̇ץ ת̇אלת̇ · ולמא עט̇ם חרמאן
אג̇תמאע אלאבוה̈ וג̇עלהמא כאצל ופרע בל אלאכ̇ואן
כשכ̇ץ ואחד לד̇לך ח̇רם איצ̇א נכאח אלכ̇אלה̈ לאנהא
מקאם אלאם̇ ואלעמ̇ה̈ לאנהא מקאם אלאב וכמא לם
ת̇חר̇ם בנת אלעם ולא בנת אלעמ̇ה̈ כד̇לך לם ת̇חר̇ם לא
בנת אלאך̇ ולא בנת א̇לאכ̇ת קיאסא̇ סו̇י ואמא כון אלעם̇
תחל̇ לה זוג̇ה̈ בן אכ̇יה ות̇חר̇ם עלי אבן אלאך̇ זוג̇ה̈ עמה
פד̇לך יבי̇ן בחסב אלמעני אלאול לאן בן אלאך̇ מוג̇ור
עלי א̇לאכ̇תר פי דאר עמ̇ה ואַל̇מאמה בזוג̇ה̈ עמ̇ה כאַל̇מאמה
בזוג̇ה̈ אכ̇יה ואמא אלעם̇ פלים הו מוג̇ודא כד̇לך פי בית
בן אכ̇יה ולא אַל̇מאם לה בזוג̇תה אלא תרי אן אלואלד
למא כאן מלמ̇א בזוג̇ה̈ אבנה כאלמאם אבנה בזוג̇תה כאן
א̇חרמאנאן סו̇י ובמיתה אחת · ואמא עלה̈ תחרים נכאח
אלנ̇דה̇ ואשת איש פד̇לך א̇בי̇ן ממא י̇טלב לה עלה̈ וקד
עלמת אנה ח̇ר̇ם עלינא א̇לאת̇ד̇אד̇ בערוה באו̇ ונה כאן
ולו באלנט̇ר ק̇צ̇ד̇ אללד̇ה̈ עלי מא בינ̇א פי הלכות אסורי
ביאה והנאך̇ בינ̇א אנה לא יחל̇ פי שריעתנא אג̇אלה̈
אלפכר פי אלג̇מאע בוג̇ה ולא תחריך אלאַנעאט̇ בוג̇ה מן
אלוג̇וה ואן אלאנסאן אד̇א אנעט̇ בגיר קצד ילזמה̇ אן

פי וגוד הדה ענדה פלו כאן חכם אלערוה חכם אלפנויה
אעני אנהא יגוז זואגהא ויכון פיהא מן אלחרמאן כונהא
גיר זוגה לכאן אכתר אלנאס פי מעתרה מזאנאתהן
דאימא פלמא חרם נכאחהן אצלא ורדענא ען דלך באשד
רדע אעני במיתת בית דין ובכרת ואנה לא סביל
לנכאח האולא אמן אלתטרק אליהן ואנצרפת אלהמם
ענהן. אמא וגוד הדא מעני אסהולה פי כל ערוה פדלך
בין גדא ודלך אן אלאנסאן אדא כאנת לה זוגה פמן
אלמשהור אלאכתרי אן אמהא וגדתהא ובנתהא ובנת
בנתהא ואכתהא מוגודאת ענדה פי אכתר אלאוקאת ואן
אלזוג עאתר בהן דאימא פי דכולה וכרוגה ותצרפאתה
וכדלך איצא אלמראה כתירא מא תבאשר אכא זוגהא
וואלדה וולדה פאמא וגוד אנסאן מע אכואתה וכאלאתה
ועמאתה וזוגה עמה ותרביתה מעהן פדלך בין אאכתריה
והאולא הן נמלה אלעריות של שאר בשר פאעתברהן
פהדא אחד אלמעאני אלתי מן אגלהא חרם שאר בשר.
ואמא אלמעני אלתאני פהו ענדי מראעאה אלחיא ודלך
אן וקוע הדא אלפעל בין אלאצל ואלפרע קחה עטימה
גדא אעני נכאח אלאם או אלבנת פחרם עלי אלאצל
ואלפרע אן ינכח אחדהמא אלאכר ולא פרק בין אן ינכח
אלאצל ללפרע או אלפרע ללאצל או יגתמע אצל ופרע
פי נכאח שכץ תאלת אעני אן יכון שכץ ואחד קד אנכשף
כשפה נכאח עלי אצל ופרע פמן אגל הדא חרם אלגמע

רע אלד׳י ראם אלתמסך באלחק אלמתעין קבלה ובין חכם אלג׳נב אלד׳י אכ׳ד מאל גירה וג׳על חכם עד זומם אלד׳י ראם אלאד׳יה ואן כאן לם תקע כחכם מן קד אד׳י ותעד׳י אעני אלג׳נב ומוציא שם רע אלחכם פי ת׳לת׳תהם תורה אחת ומשפט אחד פאעג׳ב כל אלתעג׳ב מן חכמה אחכאמה תעאלי כמא תתעג׳ב מן חכמה מצנועאתה קאל הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט יקול כמא אן מצנועאתה פי גאיה אלכמאל כד׳לך אחכאמה פי גאיה אלעדאלה לכן עקולנא מקצרה ען אדראך כמאל כל מא צנע ועדאלה כל מא חכם בה וכמא נדרך בעץ׳ עג׳איב מצנועאתה פי אעצ׳א אלחיואן וחרכאת אלאפלאך כד׳לך נדרך עדאלה בעץ׳ אחכאמה ואלד׳י כפי ענא מן אלנועין ג׳מיעא אכת׳ר מן אלד׳י ט׳הר בכת׳יר ג׳דא ונרג׳ע אלי גרץ׳ אלפצל· אמא תחרים אלעריות פאלאמר פיהא כלהא ראג׳ע לתקליל אלנכאח וכראהתה ואן לא יקצד מנה אלא לאקל אלקליל אמא תחרים זכר ובהמה פבין ג׳דא אד׳א כאן אלאמר אלטביעי יכרה אן יותי מנה אלא לצ׳רורה פנאהיך אלאמר אלכ׳ארג׳ ען מג׳רי אלטביעה וטלב מג׳רד אללד׳ה ואלעריות מן אלאנאת בג׳מלתהן יג׳מעהן מעני ואחד וד׳לך אלמעני הו אן אלאמר אלאכת׳רי ג׳דא הו אן כל ואחדה מנהן מוג׳ודה מע אלשכ׳ץ׳ דאימא פי מנזלה והי סהלה אלתאתי לה קריבה אלמאכ׳ד׳ לא כלפה פי אחצ׳ארהא ולא ימכן אלחאכם אלאנכאר עלי שכ׳ץ׳

אגרה̈ או יפעל כדלך מע זוגתה חתי יכרגהא דון מהר אלא תהאמ̇ל עט̇ים עראלה̈ הדה אלחֻקים ומשפטים צדיקים כיף חכמת פי מוציא שם רע ודלך אן הדא אלשריר לם יסתחסן זוגתה אלתי הוציא עליה שם רע בלא שך ואנה אסתסמגהא ולו אראד טלאקהא כחכם כל מן יטלק זוגתה למא כאן לה מן דלך מאנע לכנה לו טלק ללזמה אלקיאם בחקהא פגעל להא עלילות דברים כי יתכ̇לץ מנהא דון גראמה̈ פאפתאת עליהא ושנע באמחאל ללתמס̇ך באלחק̇ אמתעי̇ן להא עליה והו חמשים כסף לאן הדא הו מהר הבתולות אלמחדוד פי אלתורה פלדלך חכם עליה תעאלי באן יגרם מאה כסף מטרדא עלי אלאצל אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו וכדין עדים זוממין כמא קד בינ̇א כדלך הדא אלמוציא שם רע ראם אן יכסרהא אלכמסין אמתעינ̇ה קב̇לה גר̇ם מאיה̈ הדא הו עקאב̇ המס̇בה באלחק אלמתעי̇ן עליה ורו̇מה אכ̇דה וכאן עקאב̇ תלם ערצהא וקד̇פה להא באונא אן תלם ערצה באלצרב באלסוט ויסרו אותו וכאן עקאב איתארה אשרה וט̇לב מגרד אללד̇ה̈ אן אלזם בהא דאימא לא יוכל לשלחה כל ימיו לאן אראעי לכל מא גרי אנמא כאן אסתסמאגה להא והברא הטב̇ אלאבלאק אלרדיה̈ ארא כאן טביבהא אלאמר אלאלאהי לא תברח לך וגוה אלעדל טאהרה̈ בינה̈ פי גמיע אחכאם הדה אלשריעה̈ ענד אלתאמ̇ל אלג̇יד תאמ̇ל כיף סו̇י בין חכם מוציא שם

הזה וביאן דלך הו אן נבאה אלקדשה קבל מתן תורה כנבאה אלאנסאן זונתה בעד מתן תורה אעני אנה פעל מבאח לא כראהה פיה אצלא ודפע אלאגרה אלמתפק עליהא ללקדשה חיניד כרפע כתובת אשה להא אלאן ענד אלטלאק אעני אן דלך חק מן חקוק אמראה אמתעין עליה גרמה פקול יהודה פן נהיה לבוז יעלמנא אן אמור אלנכאח כלהא ולו אלחלאל מנהא עאר עלינא אלחרית פיה וינבני אלסבות ענה ואלכפאוה ולו ודי דלך למצרה פי מאל כמא תרי יהודה פעל פי קולה אולי אן נכסר ותפוז במא אכרתה מן אן נשהר אלטלב ונציר עארא פהדא הו אכלק אפאצל אלדי תעלמנאה מן תלך אלקצה ואמא אלעדאלה אלתי אסתפדנאהא פהו קולה מתבריא מן נצבהא ואנה לם ינכל ולא נקץ מא אתפק מעהא עליה הנה שלחתי הגדי הזה וגו׳ לא שך אן כאן דלך אלגדי פי גאיה אלגודה פי נועה ולדלך אשאר אליה וקאל הזה והדה הי אלעדאלה אלתי אנתחלוהא ען יעקב ויצחק ואברהם אן לא יגיר לפט ולא יכלף מיעאד ותופי אחקוק עלי אלכמאל ואלתמאם ואנה לא פרק בין מא תתסלמה מן מאל אלגיר עלי גהה אלקרצה או אלודאעה או מא יסתחק לה ענדך באי גהה אסתחק באגרה או גירהא ואן מהר כל מראה כחכם אגרה כל אגיר ולא פרק בין כובש שכר שכיר או מן יתמסך בחק זונתה ולא פרק בין מן יצאדר אלאגיר או יהסבב לה באסבאב חתי יכרגה דון

ואלאוהאם אלואקעה פיה כתירה גדא פי חק אלמראה
שרענא באחכאם אלשוטה אלתי תלך אלקצה מנגבה
לכל אמראה דאת זוג אן תצון נפסהא גאיה אלציאנה
ותחתאט גאיה אלאחתיאט איאך אן ימרץ קלב זוגהא
מנהא לתוקע הול מי שוטה לאנהא ולו כאנת בריה
ואמנת עלי נפסהא לכאן דלך אלפעל אלדי יפעל בהא
יפתדי מנה אכתר אלנאס בכל מא ימלך בל יפצל אמות
עלי תלך אלפציחה אלעטימה והי כשף ראס אלמראה
ונתר שערהא ותמזיק תיאבהא חתי ינכשף אצדר ותטויפהא
פי גמיע אמקדש במחצר אשהאר נסא ורגאל ובמחצר
בית דין הגדול פאנחסם בהדא אלתוקע אהוא עטימה
תפסד נסאם עדה מנאזל. ולמא כאנת כל נערה בתולה
מערצה ללזואג לכל מן אתפק לם ילזם פיהא אלא זיגתהא
למן כרעהא לאנה אולי בהא ודלך אגבר לצדעהא בלא
שך מן זיגה אלגיר להא פאן לם תרך דלך הי או אבוהא
פיזן אלמהר וזיד פי עקאב אלאזנם לא יוכל שלחה כל
ימיו. ואמא תעליל איכום פמנצוץ אן כאנת סירה קדימה
קבל מתן תורה אבקתהא אלשריעה ואמא אלחליצה
פהי לשנאעה תלך אלאפעאל פי סירה תלך אלאזמנה
לעלה ינתפי מן תלך אשנאעה וייבם בין הו דלך פי נץ
אלתורה ככה יעשה לאיש וגו' ונקרא שמו בישראל וגו'.
וקד יתעלם מן קצה יהודה כלק כרים ועדאלה פי אחכאם
ודלך מן קולה תקח לה פן נהיה לבוז הנה שלחתי הגדי

תחרים אלקדשה והו מנע כתׄרהׄ אלשרה פי אׄנכאח
ומדאומתה לאן באכׄתלאף אשכׄאץ אׄקדשות יזדאד אׄשרה
אדׄ ליס תחרךׄ אלאנסאן לשכׄץ ואחד קד אלפה דאׄימא
כתחרכׄה לאשכׄאץ מסתגׄדהׄ מכׄתלפי אלצור ואלחׄאלאת
ופי תחרים אׄקדשה פאידהׄ עטׄימהׄ גדא והי מנע אׄשרור
לאן לו כאנת אׄקדשה מבאחהׄ לקצד אלמראהׄ אלואחדהׄ
עדהׄ רגׄאל פי וקת ואחד בחסב אלאתׄפאק פלא בד מן
אלתנאזׄע ופי אכתׄר אלאמר יקתל בעצׄהם בעצׄא או
יקתלונׄהא כאלאמר אׄמתעארף דאימא וכית זונה יתגודדו
פלמנע הדׄה אלשרור אלעטׄימהׄ וגׄלב אלמנפעהׄ אׄעאמׄהׄ
והי מערפהׄ אלאנסאב חֻרׄמת אלקדשה ואלקדש ולם יוגׄד
וגׄה חׄל ללנכאח אלא באפראד מראהׄ וזינׄתהא באׄשהאר
לאנה לו קׄנע פי דׄלך באלאפראד פקט לכאן אכתׄר
אלנאס יגׄיב קדשה לדארה מדׄהׄ מא מתׄפקׄא עליהא
בינהמא ויקול הי זוגׄהׄ פלדׄלך פׄרץׄ עקד ועמל מא יכון
תכׄציצהא לה בה והו אׄארוסין ואן ישהר דׄלך והו אׄנשואין
ויקח בעז עשרה אנשים וגו׳ וקד לא יתׄפק אגׄתמאעהמא
ולא ינהטׄם אמר מנולהמא פבׄוׄח פי אלטלאק ולו צחׄ
אלטלאק באלקול פקט או באכׄראגׄהא מן דארה לכאנת
אלמראהׄ תרתאד גׄפלהׄ ותכׄרגׄ ותדׄעי אלטלאק או אדׄא
זאנאהא שכׄץ אדׄעת הי ואלזאני אנהא קד טׄלקת מן קבל
פלדׄלך שׄרענא אנה לא יצחׄ טלאק אלא בכתאב ישהד
בדׄלך וכתב לה ספר כריתות וגו׳ ולכון אלתהם באלזנא

חתי לא יטמא ולו לאביו ולאמו מת׳לה הד׳א אלתעטים
כלה לכונה זהר פי אלשרב :

פצל מט

אלמצות אלתי תצ׳מנתהא אלגמלה אלראבעה עשרה הי
אלתי אחצינאהא פי ספר נשים והלכות איסורי
ביאה וכלאי בהמה ומצות מילה מן הד׳ה אלגמלה וקד
תקדם אלאכבאר בגאיה הד׳ה אלגמלה ואלאן אבתרי בתביין
גזאיאתהא · פאקול מן אלמעלום אן אלאצדקא אמר יצטר
אלאנסאן אליה פי גמיע עמרה קד בין ד׳לך ארסטו פי
תאסעה׳ אלאכלאק אמא פי חאל צחתה וסעאדתה פיסתלד׳
באנסהם לה ופי חאל ציקתה ילגא אליהם וענד שיכוכתה
וצעף גסמה יסתעין בהם והד׳א אלמעני מוגוד פי אלאולאד
אכת׳ר ואעטם וכד׳לך פי אלאקארב ואנמא יתם אלאכא
ואלתחאבב ואלתעאון באלאקארב פי אלאנסאב חתי אן
אלקבילה אלואחדה׳ אד׳א גמעהם גד ואחד ולו בעד חצל
בינהם מן אגל ד׳לך מחבה ומעונה בעצ׳הם לבעץ ושפקה
בעצ׳הם עלי בעץ אלד׳י הו אכבר מקאצד אלשריעה פמן
אגל הד׳א אלמעני חרמת אלקדשה למא פי ד׳לך מן
אפסאר אלאנסאב וכון אלמולוד מנהא אגנביא ללנאס
לא יערף לה עצבה ולא יערפה אחד מן עצבה והד׳ה ארד׳י
חאלה פי חקה ופי חק ואלדה ומעני אבר עטים פי עלה

אנמא תבענא אלראי אלת׳אני · וקד נבהנא עלי תביין
אלהורה לעלה כסוי הדם וכון דלך מכצוצא בחיה
טהורה ועוף טהור · ומע מא שרענא בה מן תחרים
אלמאכל אלחראם שרענא איצא בנדרי אסר והו אנה
מתי קאל אלאנסאן הדא אלכבז או הדא אללחם חראם
עלי חרם עליה אכלה כל הדא ריאצה לחצול אלקנאעה
וכף שהוה אלאכל ואלשרב קאלוא נדרים סיג לפרישות
ולמא כאן אנסא יסרע אליהן אלגצב לסחולה אנפעאלהן
וצעף אנפסהן פלו כאן אמר אימאנהן ראגעא איהן לכאן
פי דלך נכד עטים פי אלמנזל ושתאת ופסאד נטאם אד
הדא אלנוע מן אלטעאם חלאל ללזוג חראם עלי אלזוגה
והדא חראם עלי אבנת חלאל ללאם פלדלך אסנד אאמר
לרב אלמנזל פי כל מא יתעלק בה אלא תרי אן מן הי
תאכמה נפסהא ולא הי תאבעה לרב מנזל ירברהא
פחכמהא חכם אלרגאל פי אנררים אעני מן לא זוג להא
ומן לא אב להא או מן בלגת אשדהא אעני בוגרת·
ואמא עלה אלנזירות פבינה גדא והי אלתזהיד פי שרב
אלכמר אלדי קד אהלך אאולין ואלאכרין רבים ועצומים
כל הרוגיו וגם אלה ביין שגו וגו׳ פגא מן חכם אלנזירות
מא תראה מן תחרים מכל אשר יצא מגפן היין אבעארא
ואידא חתי יקתצר אלנאס מנה עלי אלצרורי לאן אלדי
יתנגבה סמי קדוש ואלחק בדרגה כהן גדול פי אקדושה

אביה לנא אכלה והדא מא לא יגהלה טביב פלמא דעת צרורה גודה אלגדא לקתלה קצד אסהל מותה לה וחרם אן יעדב באלדבח אפאסד ולא ינחר ולא יקטע מנה עצו כמא בינא · ובדלך חרם אן ידבח אותו ואת בנו ביום אחד אחתיאטא ואבעאדא איאך אן ידבח מנהמא אלולד אמאם אלאם פאן אלם אלחיואן לדלך עטים גדא אד לא פרק בין אלם אלאנסאן לדלך ואלם סאיר אלחיואן לאן מחבה אלאם וחנינהא עלי אלולד לים הו תאבעא ללנטק בל לפעל אלקוה אלמתכילה אמוגודה פי אכתר אחיואן כוגודהא פי אלאנסאן וכאן הדא אלחכם מכצוצא בשור ושה לאנהא אלתי יחל לנא אכלהא מן אאהליה אמעתאד אכלהא פי אלאכתר והי אלתי יערף מנהא אלאם מן אלולד · והדה הי אלעלה איצא פי שלוח הקן לאן אלביץ אלתי קד חצנת פי אכתר אלאמר ואלפראך אמחתאגה ללאם לא תצלח ללאכל פאדא אטלק אלאם ופרת בנפסהא פלא תתאלם ברויה אכד אלאולאד וקד יכון דלך דאעיא פי אאכתר לתרך אלכל אד אלדי יוכד לא יצלח ללאכל עלי אכתר אלאמר ואדא כאנת הדה אלאלאם אלנפסאניה ראעתהא אלשריעה פי אלבהאים ואלטאיר פכיף פי חק אשכאץ נוע אלאנסאן בגמלתה ולא תעתרצני בקולהם ז״ל האומר על קן צפור יגיעו רחמיך וגו׳ לאן דלך אחד אלראיין אלדין דכרנאהמא אעני ראי מן ירי אן לא עלה ללשריעה אלא מגרד אלארארה ונחן

ואלחרק כאן אולי בהא וכדלך אלדם ואלמיתה עשרה אלהצם רדיה אלגדא ומעלום אן אלטרפה תחלת נבלה היא · ואעלם אן הדה אלעלאמאת אעני אלאנתראר ואנשקאק אלטלף פי אלבהאים ואלאגנחה ואלפלוס פי אלסמך ליסת וגודהא סבב אלחל ולא עדמהא סבב אלחרמאן ואנמא הי עלאמה יעלם בהא אלנוע אלמחמוד מן אלנוע אלמדמום · אמא עלה גיר הנשה פמנצוצה · ואמא עלה אבר מן החי פהי כונה יכסב קסאוה והכדא איצא כאן יפעל מלוך אלגוים חיניד וכדלך איצא כאן יפעל לעבורה זרה אעני אנה כאן יקטע מן אלבהימה עצו מבצוץ ויוכל · ואמא תחרים בשר בחלב פמע כונה גדאא גליטא גדא בלא שך וינגב אמתלאא כתירא פמא יבעד ענדי אן יכון לעבודה זרה פי דלך מדכל לעל הבדא כאן יוכל פי עבאדה מן עבאדאתהא או פי עיד מן אעיאדהם וממא יאכד הדא ענדי כון תחרים בשר בחלב אנמא דכרה מרתין פי אול אלתשריע בה ענד דכרה פריצה אלחג שלש פעמים בשנה וגו׳ פכאנה יקול ענד חגכם ודכולכם לבית יי׳ אלהיך לא תטבך מא תטבך הנאך עלי צורה כדא כמא כאנוא הם יפעלון הדא הו אקוי ענדי פי עלה חרמאנה לכני לם אר דלך מסטורא פי מא טאלעתה מן כתב אצאבה · ואמא אלאמר בדבח אחיואן פצרורי ודלך אן אלגדא אטביעי ללאנסאן אנמא הו מן אחבוב אנאבתה מן אלארץ ומן לחום אלחיואן ואפצל אללחום הו אלדי

המשתלה אלדי יֹעתקד אנה מן עטים מא תחמלה מן
אֹאתאם ינגם מֹן דנא מנה· פקד עללנא מן הדה אֹגמלה
מא עלמנא תעלילה חסב מא יבדו לנא :

פצל מח

אלמצות אלתי תצֹמנתהא אלגמלה אלתאלתה עשרה
הי אלתי אחצינאהא פי הלכות מאכלות אסורות
ופי הלכות שחיטה ופי הלכות נדרים ונזירות וקד בינֹא
פי הדה אלמקאלה ופי שרח אבות פאידה הדה אֹגמלה
בכלאם מסתקצֹי בליג גדא ונחן נזיד דלך ביאנֹא בחתבֹע
אחאד אלמצות אלמחצאה הנאך· פאקול אן כל מא
חרֹמתה אלשריעה עלינא מן אלמאֹכל כלהא גדאוהא
מדמום ולים פי מא חרֹם עלינא מא יוהם אנה לא צרר
פיה אלא אלכנזיר ואלשחם ולים אלאמר כדלך פאן
אלכנזיר ארטב ממא ינבגי וכתיר אלפצלאת ואכתר מא
כרהתה אֹשריעה לכתרה קדארתה ואגתדאיה באלאקדאר
וקד עלמת משאחחה אלשריעה עלי רויה אלאוסאך ולו
פי אֹפחץ פי אֹמעסכר פכיף פי דאכל אלמֹדן ולו אתֹכֹדת
אלכנאזיר גדאֹא לצארת אֹאסואק בל אלביות אקדר מן
בית הכסא כמא תרי בלאד אלפרנג אלאן קד עלמת
קולהם ז״ל פי חזיר כצואה עוברת דמי· וכדלך שחום
אלבטן תשבע ותפסד אלהצֹם ותולד דמֹא באֹרדא לזגֹא

ונשא אהרן את עון הקדשים וגו׳ ותכרר הדא אלמעני כתירא· אמא טומאת צרעת פקד בינא אמרהא ואחכמים ז״ל איצא בינוא דלך ואעלמונא בה ואן אלאצל אלמקרר פיהא אנהא עקאב עלי לשון הרע ואן דלך אלתגיר יבתדי פי אלחיטאן פאן תאב פדלך הו אלמקצוד ואן ראם עלי עציאנה תערי דלך אלתגיר לפראשה ואתאת ביתה ואן אסתמר עלי עציאנה אמתר לתיאבה תם לגסמה והדא מענז כלד פי אלמלה מתל מי שוטה ופאידה הדא אלאעתקאר בינה אלנפע מצאפא אלי כון אלברץ יתעדי ואלנאס כאפה יעאפונה יכאד אן יכון דלך באלטבע ואמא כון אלטהר מנה בעץ ארז ואזוב ושני תולעת ושתי צפרים פקד עלל דלך פי אלמדרשות לכן לא יליק בגרצנא ומא עלמת אנא אלי הדא אלוקת עלה שי מן דלך ולא מא עלה עץ ארז ואזוב ושני תולעת פי פרה אדמה וכדלך אגדת אזוב אלתי תרש בהא דם אלפסח לם אגד שיא אסתנר אליה פי תכציץ הדא אלאנואע· ואמא עלה תסמיה פרה אדמה חטאת פהו כונהא יתם בהא טהארה מן נטמא למת וידכל אלמקדש בעד דלך אלמעני אנה מנד אנתגם למת פקד חרם עליה דכול אלמקדש ואכל אלקדשים לעולם לולא הדה אלפרה אלתי תחמלת הדא אלחטא מתל אלציץ אלדי הו מרצה על הטומאה ומתל שעירים הנשרפים ולהדא צאר עוסק בפרה ובשעירים הנשרפים מטמא בגדים מתל שעיר

טמאתה בשוליה ועלי הדה אלמעאני אלמתוהמה אעני
למס הדא או חמל הדא או מסאקפה הדא וען הדא ינוע
אלאכיר קלנא אין דברי תורה מקבלין טומאה וכדלך
קדושה מקולה באשתראך עלי תלתה מעאני מקאבלה
להדה אלמעאני אלתלתה · ולמא כאנת טומאת מת לא
יצח אלטהר מנהא אלא בעד סבעה איאם ובוגוד אפר
פרה איצא וכאן כהנים מחתאגא אליהם דאימא לדכול
אלמקדש ללתקריב לדלך נהי כל כהן ען טומאת מת
כאצה אלא ללצרורה אלוכידה אלתי יעסר אמרהא עלי
טבאע אעני תרך מבאשרה אלואלדין ואלבנין ואלאכוה.
ולשדה אלחאגה לדואם כהן גדול במקדש לקולה והיה
על מצחו תמיד נהי ען טומאה למת אצלא ולו להאולא
אלאקארב אלא תרי כיף לא יעם הדא אלנהי אלנסא
בני אהרן ולא בנות אהרן לכון אלנסא גיר מחתאג
אליהן פי אלתקריב · ולמא לם יכן בד מן אן יסהו שכץ
וידכל אלמקדש טמא או יאכל קדשים והו טמא וקד
יפעל דלך והו מזיד כמא ירתכב אכתר רשעים כבאיר
אלמעאצי והם מזידים לדלך אמר בקרבנות תכפר על
טומאת מקדש וקדשיו מנהא שי לזדון ומנהא שי לשגגה
עלי אנואעהא והי שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים
ושעיר המשתלח כמא בין פי מוצעה חתי לא יטן אמזיד
אנה לם ירתכב עטימה למא טמא מקדש יי בל יעלם
אנה נתכפר לו בשעיר קאל ולא ימותו בטמאתם וקאל

זמאננא הדֹא פי בלאד אלמשרק אעני בקיֹה אלמגֹוס אן אלנדה תכון פי דאר עלי חֹדתהא ותחרֹק כֹמואצֹע אלתי תמשי עליהא ומן כלמהא אנתגֹם ולו הבֹ ריח וגֹאזת עלי אלטאמת ועלי אלטאהר אנתגֹם פארי כם בין הדֹא ובין קולנא כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ מרחיצת פניו וגו׳ ולם יחֹרֹם מנהא אלא נבאחהא טול איאם קדֹארתהא ומרתֹתהא ומן משהור מדֹהבהם אלי זמאננא הדֹא אן כל מא ינפצל מן אלנֹסם מן שער או טפר או דם פאנה נגֹס ולדֹלך כל מזֹין ענדהם נגֹס לכונה ימסֹ אלדם ואלשער וכל מן יחתלק יגטס פי מאי נאבע ומתֹל הדֹה אלכֹלף ענדהם כתֹירה גֹדא ונחן לא נרעי טומאה וטהרה אלא לקדש ומקדש· ואמא קולה תעאלי והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני פלים הו פי מעני טומאה וטהרה בוגֹה נץׄ ספרא זו קדושת מצות וכדֹלך קולה קדושים תהיו קאלוא זו קדושת מצות ולדֹלך יתסמֹי אלהעדֹי עלי אלמצות איצֹא טומאה קאל פי אמהאת אלמצות ואצולהא אלתי הי עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים פי עבודה זרה קאל כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי ופי גלוי עריות אל תטמאו בכל אלה וגו׳ ופי שפיכות דמים קאל ולא תטמאו את הארץ וגו׳ פקד באן אן טומאה תקאל באשתראך עלי תֹלתֹה מעאני תקאל עלי אלעציאן וכלאף כֹמאמור בה מן פעל או ראי ועלי כֹקדֹאראת ואלמרתֹאת

סבבא ללבעד מן אלמקדש ואן לא יֻטרק פי כל חין וקד
עלמת נצ̇הם אין אדם נכנם לעזרה לעבודה אפילו טהור
עד שהוא טובל פכהד̇ה אלאפעאל תדום אליַראה ויחצל
אלאנפעאל אלמוד̇י ללכשוע אלמקצוד וכלמא כאנת
אלטומאה אכת̇ר וג̇ודא כאן אלטהר מנהא אעסר ואבעד
זמאנא מסאפה̈ אלאמואת ובכאצ̇ה̈ אלאקארב ואלג̇יראן
הי אכת̇ר וג̇ודא מן כל טומאה פלא טֻהר מנהא אלא
באפר הפרה בשד̇וד̇ וג̇ודה ובעד סבעה̈ איאם ואלזיבות
ואלנדות אכת̇ר וג̇ודא מן מלאמסה̈ טמא פלד̇לך יחתאג̇
ד̇לך שבעת ימים ואלד̇י ירדנו בהם יומא ואחדא ולא יכמל
טהר זב וזבה ויולדת אלא בקרבן לאן ד̇לך אקל
וקועא מן אלנדות והד̇ה כלהא איצ̇א אמור מסתקד̇רה̈ אעני
נדה וזב וזבה ומצורע ומת ונבלה ושרץ ושכבת
זרע פחצלת בהד̇ה אלאחכאם גאיאת כת̇ירה̈ אחראהא
אג̇תנאב אלקד̇ארות ואלתאניה̈ חמאיה̈ אלמקדש ואלתאלתה̈
מראעאה̈ אלמשהור אלמעתאד לאן כאן מן כלף אלצאבה̈
אלשאקה̈ פי אמר אלנגאסה̈ מא סתסמעה אלאן ואלראבעה̈
תכפיף תלך אלמשקה̈ וכון אלאנסאן לם יֻעקה אמר אלטומאה
ואלטהרה ען שגל מן אשגאלה לאן הד̇א אמר אלטומאה
ואלטהרה לא יתעלק גיר בקדש וקדשים לא גיר בכל
קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא אמא מא סוי ד̇לך
פלא ג̇נאח עליה אן יבקי טמא מא שא ויאכל חולין
טמאין כיף שא ואלמשהור מן מד̇אהב אלצאבה̈ אלי

הדֹה אלשריעה חתי מרקוא מנהא וקד נאדאנא תעאלי
וקאל מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי וגו׳ אֹגרץ
פי הדֹה אלנצוץ כלהא גרץ ואחד פהדֹה מקדמה כבירה
לא תברח מן דֹהנך ובעדהא אקול קד בינֹא אן אלקצד
כלה כאן במקדש חצול אנפעאל לקאצדה ואן יכאף
וירהב כמא קאל ומקדשי תיראו וכל שי מעטֹם אדֹא
ראמת מבאשרתה נקץ מא פי אלנפס מנה ויקל מא כאן
יחצל בה מן אלאנפעאל קד נבהוא אלחכמים ז״ל עלי
הדֹא אלמעני וקאלוא אנה לא יסתחב דכול אלמקדש פי
כל וקת ואסנדוא דֹלך לקולה הוקר רגלך מבית רעך פן
ישבעך ושנאך פלמא כאן הדֹא הו אלקצד נהי תעאלי
אלטמאים ען דכול אלמקדש מע כתֹרה אנואע אֹטמאות
חתי יכאד אן לא תגד שכצא טאהרא אלא קלילא לאנה
אן סלם מן למס נבלה מא יסלם מן למס אחד שמונה
שרצים אלכתֹירה אלסקוט פי אלמנאזל ופי אלאטעמה
ואלאשרבה וכתֹירא מא יעתֹר בהא אלאנסאן ואן סלם
מן הדֹא מא יסלם מן למס נדה או זבה או זב או מצורע
או משכבן ואן סלם מן דֹלך מא יסלם מן שכיבת אשתו
או מן קרי וחתי לו תטהר מן הדֹה אלטמאות פלא יגוז
לה דכול אלמקדש חתי יעריב שמשו ולא יגוז דכול
אֹמקדש באליל כמא תבין פי מדות ותמיד ופי לילתה
תלך קד יגאמע עלי אֹאכתֹר או יחדת לה אחד אסבאב
אלטומאה פיצבח פי יומה מתֹל אמסה פיכון הדֹא כלה

ובתך וגו׳ והגר והיתום והאלמנה· פקד אתינא עלי אחאד הדה אלגמלה ועלי גזאיאת כתירה מנהא :

פצל מז

אלמצות אלתי תצֹמנתהא אלגמלה אלתאניה עשרה הי אלתי אחצינאהא פי ספר טהרה ואן כּנא קד דכרנא פאידתהא עלי אלתגמיל פאנא נזיד דלך ביאנא ונעלל הדה אלגמלה כמא ינבגי ובעד דלך אעלל מן אחאדהא מא באנת לי עלתה פאקול אן הדה שריעה אללה אלמאמור בהא משה רבנו פנסבת אליה אנמא גאת לתסהיל אלעבאדאת ותכפיף אלכלף וכל מא עסאה אן תתכילה מנהא אנה פיה משקה או כלפה צעבה אנמא דלך בכונך לא תעלם תלך אלסיר ואלמדאהב אלמוגודה פי תלך לאיאם ינבגי לך אן תקאיס בין אן יחרק לאנסאן ולדה תעבדא או יחרק פרך חמאם נץ אלהורה כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם הדה כאנת עבאדתהם לאלהתהם ומן עבאדתנא פי נטיר הדא אן נחרק פרך חמאם בל מלו כף סמידא ובחסב הדא אלאעתבאר ונבת מלתנא פי חאל רדתהא וקיל להא עמי מה עשיתי לך ומה הלאתיך ענה בי וקיל איצא פי הדא אלמעני המדבר הייתי לישראל אם ארץ מאפליה מדוע אמרו עמי רדנו וגו׳ יעני אי כלפה שאקה כאנת להם פי

הי אנסאמא תנקל מן עלי טהר שכץ לשכץ אכר ואנמא
הרה אלאעמאל כלהא אמתלה לחצול צורה פי אלנפס
חתי יחצל אלאנפעאל ללתובה אי אן כל מא תקדם מן
אפעאלנא קד תברינא ענה ונבדנאה כלף טהורנא
ואקצינאה גאיה אלאקצא · אמא תקריב אלכמר פאנא
חאיר פיה אלי אלאן כיף אמר בתקריבה וקד כאן עובדי
עבודה זרה יקרבונה ולם יתגה לי פי דלך עלה ומן תעליל
גירי אן קאל אן אגוד מא ענד אלשהוה אלתי מעדנהא
אלכבד הו אללחם ואגוד מא ענד אלקוה אלחיואניה אלתי
מעדנהא אלקלב הו אלכמר וכדלך אלקוה אלתי מעדנהא
אלדמאג והי אלנפסאניה תסתלד באלאלחאן עלי אלאלאת
פלדלך תקרבת כל קוה ללה באחב שי אליהא פכאן
אלקרבאן לחמא וכמרא וסמעא אעני אלשיר · ואמא
פאידה אלחג פמעלומה אלעלה למא יחצל מן דלך
אלאגתמאע מן אסתגדאד אלשריעה בדלך אלאנפעאל
ומואכאה אלנאס בעצהם לבעץ ובכאצה מצות הקהל
אלתי בינה עלתהא למען ישמעו וגו׳ וכאן דמי מעשר שני
ללנפקה הנאך כמא בינא וכדלך נטע רבעי ומעשר
בהמה פיכון הנאך לחום אלמעשר וכמור נטע רבעי
ומעות מעשר שני פתכתר אלאגדיה הנאך ולא יחל ביע
שי מן הדה ולא תאכירה מן וקת לוקת אלא כמא קאל
תעאלי שנה בשנה וגו׳ פבאלצרורה יתצדק בה וקד אכד
אלצדקה פי אלאעיאד וקאל ושמחת בחגך אתה ובנך

בדרג מעלומה כמא שהר פי תלך אלכתב פלהדא שדת
אלעבארה פי הדא אלשעיר וקיל פיה ליי לאזאלה תלך
אלאוהאם אלמתעלקה בתלך אלקלוב אלמריצה אלמסתחכמה
אלמרץ פאעלם הדה אלעגיבה איצא · ואעלם אן כל חטאת
יעתקד פיהא אנהא תסתגפר אתאמא עטימה או אתמא
עטימא מתל חטאת העלם ונחוהא פאנהא תחרק כלהא
מחוץ למחנה לא עלי אלמזבח לאן לא יחרק עלי אלמזבח
אלא אלעולה ומא אשבההא ולדלך סמי מזבח העולה
לאן קתאר אלעולה ריח ניחח וכדלך כל אזכרה ריח
ניחח וכדלך הו בלא שך לאנה לאזאלה ארא עבודה
זרה כמא בינא ואמא חרק הדה אלחטאות פאלקצד בה
אן הדה אלדנב קד אמתחי אתרה ועדם כמא עדמת הדה
אלגתה אלמחרוקה ולם יבק מן דלך אלפעל אתר כמא
לם יבק להדה אלחטאת אתר אלא תלפת באלחרק פלים
קתארהא ריח ניחח ליי בל צד דלך אעני אנה דכאן
יכרה וישנא פלדלך תחרק כלהא מחוץ למחנה אלא
תרי מנחת שוטה אי שי קיל פיהא מנחת זכרון מזכרת
עון לא אנהא שי מרצי · ולמא כאן שעיר המשתלח
לאסתגפאר אתאם עטימה באגמעהא חתי אן לים תם
חטאת צבור תסתגפר מא יסתגפר וכאנה חאמל אלאתאם
כלהא פלדלך לם יומארם בדבח ולא בחרק ולא בתקריב
אצלא אלא יבעד בה גאיה אלבעד ויו‍רמי לארץ גזרה
אעני מנקטעה אלעמראן ולא ישך אחד באן אלאתאם מא

תכמל אמגפרה פיגתנב אלעציאן מן אול אלאמר ויהרב מנה והדה פאידה בינה גדא פחצל הדא אלגרץ איצא · וקד ראית אן אנבהך הנא עלי אמר גריב גדא ואן כאן טאהרה אנה לים מן גרץ אמקאלה ודלך קולה פי שעיר חטאת ראש חדש כאצה חטאת ליי מא לם יקל פי שעירי הרגלים כלהא ולא פי גירהא מן אלחטאות ועלה דלך בינה ענדי גדא ודלך אן הדה אקרבנות אלתי יקרבהא אלצבור פי אלפצול אעני אלמוספים הי כלהא עולות ופי כל יום מנהא שעיר עזים לחטאת והו יוכל אמא אלעולות פהי כלהא תחרק ולדלך יצרח פיהא אשה ליי ולא יקאל חטאת ליי ולא שלמים ליי לכון דלך יוכל וחתי אלחטאות אלתי תחרק פלא יסוג אן יקאל פיהא אשה ליי כמא סאבין עלה דלך פי הדא אפצל פלדלך לא יתצור אן יקאל פי שעירים חטאת ליי לכונהא תוכל לא תחרק בגמלתהא ולמא תוקע אן יתכיל פי שעיר ראש חדש אנה קרבאן ללקמר כמא כאנת תפעל קבט מצר מן אלתקריב ללקמר פי אואיל אלשהור בין פיה אן הדא לאמר אללה לא ללקמר ולא יתוקע הדא אלתוקע פי שעירי הרגלים וגירהא אד ותלך אלאיאם ליסת אואיל שהור ולא להא עלאמה תמיזהא טביעיה בל אלשריעה פרצתהא באלוצע אמא אואיל אלשהור אלקמריה פליסת מן וצע אלשריעה בל אלמלל כאנת תקרב פיהא ללקמר כמא כאנוא יקרבון ללשמס ענד טלועהא וענד הלולהא

אלי ביע יוסף הצדיק אלמקול פי קצתה וישחטו שעיר עזים וגו׳ ולא תסתצעף הדה אלעלה לאן גאיה כל הדה אפעאל ליסתקר פי נפס כל עאץ אנה יחתאג אן יתדכר וידכר ברנבה דאימא כמא קאל וחטאתי נגדי תמיד ואנה ילזמה אסתגפאר דלך אלדנב הו ונסלה ונסל נסלה כטאעה תבון מן נוע תלך אלמעציה אריד בדלך אנה אן כאנת אלמעציה מן מאל בדל מאלה פי אלטאעה ואן כאנת אמעציה פי לדאת גסמה אתעב גסמה ואשקאה פי אטאעה באלציאם וקיאם אלליל ואן כאנת אלמעציה כלקיה קאבלהא בצד דלך אלכלק כמא בינא פי הלכות דעות וגירהא ואן כאנת אלמעציה נטריה אעני אן יעתקד ראיא גיר צחיח לקצורה ותואניה ען אלבחת ואלאנפראד ללנטר קאבל דלך בתעטיל פכרתה וכפהא ען אלפכרה פי שי מן אמור אלדניא אלא פי מעקול פקט ופי תחריר מא ינבגי אן יעתקד נחו קולה ויפת בסתר לבי ותשק ידי לפי דלך מתאל ען אלכף ואלוקוף ענד אלשבהה כמא בינא פי אול הדה אלמקאלה כמא תראה פעל באהרן למא עתר במעשה העגל כאן קרבאנה הו וכל מן קאם מן נסלה מקאמה בתקריב פר ועגל ולמא כאנת אלמעציה בשעיר עזים כאנת אלטאעה בשעיר עזים פאדא תקררת הדה אלמעאני פי אלנפס כאן דלך בלא שך מוגבא לאסתעטאם אלמעציה ואגתנאבהא חתי לא יקע אשבץ פיהא פיחתאג אלי אסתגפאר טויל ושאק וקד לא

דון אלאתאם אלתי יקרב מן אגלהא אלחטאת כאן קרבן
אשם איל או כבש מן הצאן מ״ז נועה וצנפה בכונה
דכרא מן אלצאן אלא תרי אעולה למא הי ללה כאלצה
מ״ז צנפהא ולא תכון אלא דכרא ובחסב הדא אלגרץ
אסקט אתחסין ואלתטייב מן מנחת חוטא ומנחת שוטה
לאנהא איצא תהמה חטא ונהי ען תקריבהא בשמן
ולבונה חדף מנהא הדא אלתחסין לכון אלדי גאבהא
גיר חסן ולא גמיל אלאפעאל פכאנה חרך ללתובה וקיל
לה לקבח אפעאלך כאן קרבאנך עלי אנקץ חאל ואשוטה
אלתי פעלהא אקבח מן אלשוגג כאן קרבאנהא אנקץ
מאדה לאנה קמח שעורים פקד אטרדת הדה אלגזאיאת
והי גריבה אלמעני · וקד דכרוא אלחכמים אן אלעלה פי
כון אלקרבן ביום השמיני של מלואים עגל בן בקר
לחטאת לכפר על מעשה העגל וכדלך חטאתו של יום
הכפורים פר בן בקר לחטאת לכפר על מעשה העגל
ובחסב הדא אלמעני אלדי דכרוה יבדו לי אן אלעלה פי
כון אחטאות כלהא ליחיד ולצבור שעירים אעני שעירי
הרגלים ושעירי ראשי חדשים ושעירי יום הכפורים ושעירי
עבודה זרה עלה דלך ענדי כון מעטם עציאנהם חיניד
בתקריבהם לשעירים כמא בין אלנץ ולא יזבחו עוד את
זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם אמא אחכמים
ז״ל פגעלוא עלה אטראד כון כפרת צבור בשעירים
לעציאן עדת ישראל כלהם אולא בשעיר עזים ישירון

אלה אלהים לא ידעום וגו׳ וקד בינוא אלחכמים מעני
קולה לא אלה קאלוא אנהם לם יזאלוא יעבדון מוגודאת
חתי עבדוא כיאלאת נץ ספרי לא דיין שהם עובדים חמה
ולבנה כוכבים ומזלות אלא שעבדו בבואה שלהם ובבואה
אסם אלטל וארגע אלי מא נחן בסבילה • ואעלם אנה לם
יחרם בשר תאוה גיר במדבר פקט לאן מן תלך אלארא
אלמשהורה אן אלגן יאוון אלבראר̈י והנאך יכאטבון ויטהרון
ואמא פי אלמדן ואלעמארה פלא יטהרון חתי אן מן
אראד מן אהל אלמדן אן יפעל שיא מן תלך אלהדיאנאת
אנמא יכרג ען אלמדינה ללפלא וללמואצע אלמנקטעה
פלדלך אביח בשר תאוה בעד דכול אלבלאד ואיצא
לאן סורה דלך אלמרץ תנחט בלא שך ויקל תבאע תלך
אלארא ואיצא לאנה מן אלעסר גדא אלקריב מן אלממתנע
אן יכון כל מן אראד אכל בשר בהמה יאתי ירושלם
פלהדה אלאסבאב לם יחרם בשר תאוה גיר במדבר •
ואעלם אן כלמא כאן אלדנב אעטם כאן קרבאנה אנקץ
נוע ולדלך שגגת עבודה זרה שעירה כאצה וסאיר חטאת
יחיד כשבה או שעירה לאן אלאנתי אנקץ מן אלדכר
מן כל נוע ולא דנב אעטם מן עבודה זרה ולא צנף אנקץ
מן שעירה • ולמזיה אלמלך כאן קרבן שגגתו שעיר אמא
כהן גדול וצבור פלים שגגתם מגרד עמל ואנמא הו
פתוי ולדלך מיז קרבנם בפרים ופי עבודה זרה שעירים •
ולמא כאנת אלאתאם אלתי יקרב מן אגלהא אלאשם

אכלה כאן מודיא לנוע מן עבודה זרה והו עבאדה אלגן וטהרת אלדם וגעלתה יטהר מן דני בה והזית על אהרן ועל בגדיו וגו' וקדש הוא ובגדיו ואמרת ברשה עלי אמזבח וגעלת אלעבאדה כלהא תבדירה הנאך לא גמעה וקאל ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר והנאך יבדד כמא קאל ואת כל הדם ישפך וקאל ודם זבחיך ישפך על מזבח יי' אלהיך ואמר בתבדיר דם כל בהימה הדבח ואן לם תכן קרבן קאל על הארץ תשפכנו כמים תם נהי ען אלאגתמאע חולה ואלאכל הנאך וקאל לא תאכלו על הדם ולמא ראם עציאנהם ותבע אמשהור אלדי רבוא עליה מן מואכאה אלגן באלאכל חול אלדם אמר תעאלי באן לא יוכל בשר תאוה במדבר בוגה בל יכון אלכל שלמים ובין לנא אן עלה דלך חתי יבדר אלדם עלי אלמדבח ולא יגמע חולה פקאל למען אשר יביאו בני ישראל וגו' ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים וגו' לכן יבקי אמר אלחיה ואלעוף לאנה לם יכן קרבן מן אלחיה בוגה ולא יקרב עוף שלמים פאמר תעאלי בעקב דלך אן כל חיה ועוף יגוז אכל לחומהמא אדא דבח יגטי דמה באלתראב חתי לא יגתמע עליה ללאכל חולה פתם אלגרץ וכמל אלקצד להפר האחוה בין אלמגאנין חקיקה ובין גנהם ואעלם אן הדא אלאעתקאד כאן קריב אעהד פי זמאן משה רבנו ותבע כתידא ואגתר בה אנאס תגד דלך מנצוצא פי שירת האזינו יזבחו לשדים לא

עצמו ובניו ובני ביתו וחניד יקרב לעשותו אכתתנוא כלהם
וכאן דם מילה יתכלט בדם הפסח לכתרה̇ אלמכתונין
כמא דכרוא ואלי הדא אלאשארה̇ בקולה מתבוססת
בדמיך דם הפסח ודם המילה· ואעלם אן אצאבה̇ כאנת
תסתנגס אלדם גדא ומע דלך כאנוא יאכלונה לזעמהם
אנה גדא אלשיאטין פאדא אכלה מן אכלה פקד ואכי
אלגן ויאתונה ויעלמונה אלכאינאת כמא יתכיל אלגמהור
מן אמור אלגן וכאן תם קום יעשם עליהם אכל אלדם
לאנה שי תעאפה טבאע אלאנסאן פכאנוא ידבחון חיואנא
ויגמעון דמה פי אניה̇ או פי חפרה̇ ויאכלון לחם דלך
אלדביח חול דלך אלדם ואלכיאל פי הדא אלפעל הו
אן אלגן תאכל דלך אלדם אלדי הו גדאוהא והם יאכלון
אללחם פתחצל אלמואכאה̇ לכון אלכל אכלוא עלי מאידה̇
ואחדה̇ ופי גמע ואחד פיאתונהם בזעמהם אולאיך אלגן
פי אלמנאם ויכברונהם באלגיוב וינפעונהם הדה כלהא
ארא מתבועה̇ פי תלך אלאזמנה̇ מוֹתֹרה̇ משהורה̇ מא כאן
ישך אלגמהור פי צחתהא פאבדת אלשריעה̇ אלכאמלה̇
ענד עארפיהא פי אזאלה̇ הדה̇ אלאמראץ אלמסתחכמה̇
פחרמת אכל אלדם ואכדת פי תחרימה מתל אלתאכיד
פי אלנהי ען עבודה זרה סוי קאל תעאלי ונתתי פני בנפש
האכלת את הדם וגו׳ כמא קאל פי נותן מזרעו למולך
ונתתי את פני בנפש ההיא וגו׳ ולם יאת מתל הדא אלנץ
פי מצוה תאלתה̇ גיר עבודה זרה ואכילת דם אד

פכאנֹה לם יפעל שיא בוגה לאן כל מנחת יחיד אנמא
יקרֹב מנהא לבונתה וקומץ פמא כפי גוארהֹ הדֹא אקרבן
אלא ויאכלה אלדֹי גאבה פלם תטהר עבאדהֹ אצלא
פלדֹלך תֹחרק · ואמא אלאחכאם אלכציצהֹ באלפסח והו
אן יוכל צלי אש פקט ובבית אחד ועצם לא תשברו בו
פהי כלהא בינהֹ אלעלהֹ לאנה כמא אפטיר ללאסתעגאל
כדֹלך אלשוי ללאסתעגאל ואנה לים תם בטי לעטל אלואן
ותחכים אטעמהֹ ולו אלבֹט פי כסר עטאמה ואכראג מא
פיה מחדור לאנה קד דֹכר מלאך אלאמר פי גמיע דֹלך
והו קולה ואכלתם אותו בחפזון ולים מע אלחפז ונֹיהֹ
לכסר עטאם ולא לתֹוניה מנה מן בית אלי בית ואנתטאר
אלרסול חתי יעוד והדֹה כלהא אעמאל אחראבֹי ואלונֹיהֹ
וכאן אלקצד אלאסתטהאר באלחפז ואלאסתעגאל איאך
יתאכר אחד ויפותה אלכרוג פי גוק אלנאם פיתמכֹן מן
אדֹיתה וינתאל וכֹלֹדת תלך אלאחואל דאימא לתדֹכאר
כיף כאן אלאמר כמא קאל ושמרת את החקה הזאת
למועדה מימים ימימה ואמא כונה אינו נאכל אלא
למנוייו פדֹלך לתאכיד אתֹכאדֹה ולא יתֹכל אחד עלי
קריב לה או צדיק או מן אתֹפק אן יערץ עליה פלא יחתםֹ
בה מן אול אלוקת ואמא תחרימה עלי אערלים פקד בין
דֹלך אלחכמים ז״ל לאנהם קאלוא אבטלוא מצות מילה
למא טאל מקאמהם במצר ללתשבֹה באלמצריין פלמא
שֹרע אלפסח ואשתרט פיה אן לא ידבח אלא בעד מילת

אלעלה איצׄא פי אן לא יאכל אלקרבן ערל ולא טמא ולא יוׄכל ארׄא אנתגס ולא יוׄכל לאחר זמנו ולא ארׄא אפסדת פיה אלניה ואן יוׄכל פי מוצׄע מכׄצץ אמא אעולה אלתי הי ללה כׄאלצה פלא תוׄכל בוגׄה ומא יקרב מן אגׄל אתׄם והו אחׄטאת ואלאשם יוׄכל בעזרה ופי יום אלדׄבח ולילה כׄאצה ואמא אלשלמים אלתי הי דון דׄלך והי קדשים קלים פתוׄכל פי גמיע ירושלם כׄאצה ותוׄכל מן גד אלנהאר לא גיר לאנהא בעד דׄלך תכׄמ ותפסד· ומן אגׄל תעטׄים אלקרבן וכל מא אפרד לאסמה תעאלי פרׄץ עלינא אן כל נהנה מן המקדש מעל ויחתאג כפרה ותוספת חומש עלי אנה שוגג· ובדׄלך לא תגׄוז עבודה בקדשים ולא גזתם כל הדׄא תעטׄימא ללקרבן ועלי גׄהה אלאחתיאט פרׄץ חכם אלתמורה לאנה לו גאז תבדיל אלרדי באלגיד בדל אלגיד באלרדי וקיל אן הדׄא אגׄוד פחכם פי דׄלך אן הוא ותמורתו יהיה קדש· ואמא מא אמרנא בה מן כון כל מן פדא שיא מן קדשיו יוסיף חומש פעלה דׄלך בינה לאן אדם קרוב אצל עצמו פטבעה אבדׄא אלמיל נחו אלשח עלי מאלה ולא יתחרי תׄמן אלקדש ולא יבאלג פי ערצׄה חתי תתחקק קימתה פאסתטׄהר עליה באלזיאדה חתי יביע מן גירה בקימתה כל הדׄא כי לא יתהאון במא אסמי ללה ותקרב לה בה· ואמא עלה חרק מנחת כהן לאן כל כהן לה אן יקרב קרבאנה בידה פיכון קד גאב מנחה ויאכלהא הו נפסה

אלקראבין אן לם נפעלה אצלא לא אתם עלינא בוגה קאל וכי תחדל לנדר לא יהיה בך חטא · ולמא כאן עובדי עבודה זרה לא יקרבון כבזֹא אלא כמירֹא ויכתרון בתקריב אלאמור אלחלוה וילותון קראבינהם באלעסל כמא הו משהור פי אלכֹתב אלתי דֹכרת לך ובדֹלך לא תגד פי שי מן קראבינהם מלחֹא לדֹלך נהי תעאלי ען תקריב כל שאור וכל דבש ואמר במדאומה אלמלח על כל קרבנך תקריב מלח · ואמר באן תכון אלקראבין כלהא תמימים עלי אחסן חאלאתהא לאן יחצל אסתכפאפא באלקרבן ותהאון במא יקרב לאסמה תעאלי כמא קאל הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך · ולהדֹה אלעלה איצֹא נהי ען תקריב מא לם יכמל לה סבעה איאם לנקצה פי צנפה ואסתקדֹארה לאנה כאלסקט · והי אֹעלה פי תחרים אתנן זונה ומחיר כלב לאסתהגאן הדֹין · והי אלעלה פי תקריב כביר אלימאם ופראך אלחמאם לאן הדֹא הו אלאטיב פיהא לאן כביר אלחמאם לא לדֹה פיה · והי אלעלה פי כון אלמנחות מלתותה באלדהן ומן אלסמיד לאן הדֹא אכמל ואלדֹ ואכתיר אללבאן לטיב ראיחה בכורה פי אֹמואצֹע אלתי פיהא קתאר אללחם · ומן אגל תעטים אלקרבן ואן לא יֻנטר בעין כראהה ואסתקדֹאר אמר בסלך אלעולה וגסל אֹאמעא ואלאטראף ואן כאנת כלהא תחרק ותגד הדֹא אֹגרץ ירעי דאימא ויתחפט מנה באמרכם שלחן ייי מגאל הוא וניבו נבזה אכלו · והי

כאצה מן אמואשי מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם חתי יציר אלפעל אלדי טנוה גאיה אלעציאן בה יתקרב ללה ובדלך אלפעל תסתגפר אלדנוב וחכדא תטב אארא אלרדיה אלתי הי אמראץ אלנפס אלאנסאניה באלצד אלדי פי אלטרף אלאכר · ומן אגל הדא אלגרץ בעינה אמרנא בדבח כבש הפסח ורש דמה במצרים עלי אאבואב מן כארג תברוא מן תלך אארא ואשהאר כלאפה ותחציל אעתקאד אן אלפעל אלדי תטנונה סבבא מהלכא הו אמכלץ מן אהלאך ופסח יי׳ על הפתח ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגף כתואב אשהאר אטאעה ואזאלה מא כאן יסתשנעה עובדי עבודה זרה הדה הי אלעלה פי אכתיאר הדה אלתלתה אנואע כאצה ללקרבאן מצאפא אלי כון הדה אלאנואע איצא אהליה כתירה אלוגוד ולים כאעמאל עובדי עבודה זרה אלדין כאנוא יקרבון אלאסוד ואלדבבה ואלחיואנאת אלבריה כמא דכר פי טמטם · ולמא כאן אכתר אלנאס לא יקדר עלי תקריב בהמה אמר באן יכון אלקרבאן איצא מן אלטאיר אוגדה פי אשאם ואגודה ואסהלה מאכדא והי תורים ובני יונה ומן לא יקדר ולו עלי אלטיר פיקרב כבוא מכבווא באי נוע כאן מן אלכביז אלמשהור פי תלך אלאזמאן אמא מאפה תנור או מאפה מחבת או מאפה מרחשת ומן עסר עליה אלכביז פיקרב סמידא והדא כלה למן אראד · תם בין לנא אן הדא אלנוע מן אלעבאדה אעני

זיאדה תעטים ואיקאע יראה יתרה פי קלב כל קאצד
לה· וקד אתינא עלי תעליל גזאיאת הדה אגמלה כלהא :

פצל מו

אלמצות אלתי תצמנתהא אלגמלה אתאריה עשרה הי
אלתי אחצינאהא פי בקיה ספר עבודה ופי
ספר קרבנות וקד דכרנא פאידתהא עלי אלתגמיל ונחן
אלאן נאכד פי תעליל אחאדהא חסב מא אדרכנאה
פנקול קד נצת אלתורה כמא שרח אונקלוס באן קבט
מצר כאנוא יעבדון ברג אלחמל פלדלך כאנוא יחרמון
דבח אגנם ויכרהון רעאה אגנם קאל הן נזבח את תועבת
מצרים וקאל כי תועבת מצרים כל רעה צאן וכדלך כאנת
טואיף מן אלצאבה יעבדון אלגן ויעתקדון אנהא יתשכל
פי צורה אלענוז ולדלך כאנוא יסמון אלגן שעירים וקד
כאן פשא הדא אמדהב כתירא גדא פי איאם משה רבנו
ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים וגו׳ פלדלך כאנת
תלך אטואיף איצא תחרם אכל אלענוז אמא דבח אבקר
פיכאד אנה כאן יכרהה אכתר עובדי עבודה זרה וכלהם
יעטמון הדא אלנוע גדא ולדלך תגד אהנוד אלי זמאננא
הדא לא ידבחון אלבקר בוגה ולו פי אבלאד אלתי תדבח
סאיר אנואע אלחיואן פמן אגל מחו אתאר הדה אלארא
אלגיר צחיחה שרענא בתקריב הדה אלתלאתה אנואע

תלטֿף אלאלאה כל הדֿא אלתלטֿף בעצות מרחוק לאַלאנתהא וכשועהא חין תקצד הדֿא אלבית פתקבל אואמר אללה אלהאדיה ותכֿאפה כמא יבין לנא פי נץ̇ אתורה ואכלת לפני יי׳ אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך למען תלמד לירא את יי׳ אלהיך כל הימים פקד באנת לך אלגאיה אלמקצודה בכל הדֿה אלאפעאל אד̇ שי הו׳ · ואמא עלה אלנהי ען אלתמתֿל בשמן המשחה ואלקטרת פבינה גדֿא חתי לא תשם תלך אלראיחה אלא הנאך פיכון אלאנפעאל להא אכתֿר ואן לא יטן איצֿא אן כל מן אנדהן בהדֿא אלדהן או בשבהה תמיז פתחדת פסאדאת עטימה ופתן · ואמא כון אארון ינקל עלי אכתף לא עלי אלעגל פונה אתעטים פי דֿלך בין ולא יפסד לה שכל ולו באכֿראג אלבדים מן אטבעות · וכדֿלך לא יפסד שכל אלאֵפוד ואלחשן ולו בתנחיה אחדהמא ען אלאכֿר ואן תחכם צנאעה אלבגדים כלהא פי אלנסג דֿון תפציל ותקטיע חתי לא תפסד צורה אלנסג · וכדֿלך נהי כל שכץ מן כֿדֿאם אמקדש אן יתנאול שגל גירה לאן אשגאל אמֿכֿאלה לגמאעה אדֿא לם יפרד כל שכץ לשגל מכצוץ פיקע אלתואני ואלתראכֿי מן אלכל · ובין הו איצֿא אן הדֿא אתדריג פי אמנאזל אלדֿי געלוא להר הבית אחכאמֿא וללחֵיל אחכאמֿא ולעזרת נשים אחכאמא וללעזרה אחכאמא והכֿדֿא אלי קדש הקדשים פאן הדֿא כלה

יפסול בקול לאן אלמקצוד איצֿא באלשיר אנפעאל
אֿאנפס לתלך אֿאקאויל ולא תנפעל אֿנפס אלא ללאלחאן
אֿמֿלדֿה ומע אֿאֿלאת איצֿא כמא כאן אלאמר פי אֿמקדש
ראימא ולו אלכהנים איצֿא אֿבשרים אֿמקימון פי אֿמקדש
מֿנהֿוֿן ען אלגֿלום פיה וען דכֿול אלהיכל פי כל וקת וען
דכֿול קודש הקדשים ראימא אלא כהן גדול ביום
הכפורים ארבע מראת לא גיר כל הדֿא תעטֿימֿא ללמקדש.
ולמא כאן אלמוצֿע אֿמקדֿם תֿדבח פיה אֿבהאים אֿבתירהֿ
כל יום ותקטע פיה אללחמאן ותֿחרק ותֿגסל פיה אלבטון
פלא שך אנה לו תֿרך עלי הדֿה אלחאל פקט לכאנת
ראיחתה ראיחהֿ מואצֿע אללחמאן פלדֿלך אמר פיה
בהקטרת הקטרת מרתין פי כל יום בבקר ובין הערבים
לתטיב ראיחתה וראיחהֿ תֿיאב כל מן יכֿדם פיה קד עלמת
קולהם מיריחו היו מריחין ריח הקטורת והדֿא איצֿא ממא
יֿבקי יראת המקדש אמא לו לם תכֿן לה ראיחהֿ טיֿבהֿ
פכיף לו כאן כֿלאף דֿלך לכאן אלחאצל צֿדֿ אלתעטים
לאן אלנפס תנבסט גֿדא ללרואיח אֿטיֿבהֿ ותמתדֿ נחוהא
ותנקבץֿ מן אלרואיח אלמנתנהֿ ותפרֿ מנהא. ואמא שמן
המשחה פנֿמע פאידתין תטיֿב מא יֿדהֿן בה ואעתקאד
תעטים דֿלך אלשי אלממסוח ותקדיסה ותמייזה עלי גירה
מן נועה שביֿן אנסאן כאן או תֿובֿא או אֿניהֿ אלכלֿ ראגע
ליראת המקדש אלתי הי סבב ליראת יי לאנה יחצל
אֿאנפעאל ענד קצודה פתלין אֿקלוב אֿקאסיהֿ ותרקֿ אלתי

הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני יעני אן לא
יפעל דלך ללה ללעלה אלתי קאל כי כל תועבת יי אשר
שנא עשו לאלהיהם וגו׳ · וקד עלמת שהרה עבאדה פעור
פי תלך אלאזמנה ואנהא בכשף אלעורה פלדלך אמר
אלכהנים בעמל סראויל לכסות בשר ערוה ענד אלעבודה
ואן לא יטלע מע דלך ללמזבח בדרג אשר לא תגלה
ערותך עליו · ואמא כון אלשמירה ואלטוף חול אלמקדש
דאימא פדלך תעטימא לה ותוקירא ולאן לא יתהגם
איצא אלגהאל ואלאנגאס אליה ולא פי חאל שעת כמא
יבין · ומן גמלה אלאשיא אלמוגבה לאגלאל אלמקדש
ותעטימה חתי תחצל לנא מנה יראה אן לא ידכלה
סכראן ולא נגס ולא שעת אעני פרוע ראש וקרוע בגדים
ואן כל עובד יקדש ידיו ורגליו · ובדלך איצא לתעטים
אלבית עטם קדר כדאמה ואפרדוא אלכהנים ואללוים
וגעל ללכהנים אגל זי ואחסנה ואגמלה בגדי קדש לכבוד
ולתפארת ואן לא יתצרף פי אלעבודה בעל מום ליס דו
עאהה פקט אלא ואלסמאגאת איצא תפסול אלכהנים
כמא בין פי פקה הדה אלמצוה לאן אלגמהור לא יעטם
אלשכץ ענדהם בצורתה אלחקיקיה אלא בכמאל אעצאיה
וחסן תיאבה ואלמקצוד עטמה תקע להדא אלבית וכראמה
ענד אלכל · אמא בן לוי אלדי לא יקרב ולא יתכל פיה
אנה יסתגפר אלדנוב כמא גא פי אלכהנים וכפר עליו
וכפר עליה כל אלקצד באללוי קול אלשיר פקט פהו ·

אלראי בוגוד אָמלאיכה ואנהם כתירין ואָמן אלגלט פיהם באנהם אלאה אר אָאלאה ואחד והו כלק הדה אָכתרה· תם אתכדת מנורה אמאמה תעטימא וקארא ללבית לאן אלבית אלמסרוג פיה דאימא אלמחגוב בסתארה לה פי אלנפס מוקע עטים וקד עלמת תאכיד אלשריעה פי אעתקאד עטמה אלמקדש וכופה חתי יחצל ללאנסאן אנפעאל אלכשוע ואלרקה ענד רויתה וקאל ומקדשי תיראו וקרנה בשמירת שבת תאכידא ליראת המקדש· ואלחאגה למזבח הקטורת ומזבח העולה ואואניהמא בינה· ואמא אלשֻלחן וכון אלכבז עליה דאימא פאני לם אעלם לדלך עלה ולא וגדת לאי שי אנסבה אלי הדה אלגאיה· ואמא אלנהי ען הנדמה חגארה אלמִזבח פקד עלמת העלילהם פי דלך וקולהם אינו דין שיונף המקצר על המאריך והדא גיד עלי גהה אלדרשות כמא דכרנא ואלעלה פי דלך בינה ודלך אן עובדי עבודה זרה כאנוא יבנון אלמדאבח באלחגארה אָמנחותה פנהי ען אלתשבה בהם ואן יכון אלמזבח מן טין הרבא מן אלתשבה בהם קאל מזבח אדמה תעשה לי ואן כאן ולא בד ועמל מן חגארה פתכון בצורתהא אלטביעיה לא תנחת במתל אלנהי ען אבן משכית וען גרם שגרה אצל המזבח ואלגרץ כלה ואחד והו אן לא נעבד אללה בצורה עבאדאתהם אלגזאיה אלתי כאנוא יפעלונהא למעאבידהם וען הדא אלמעני נהי עלי אלעמום וקאל איכה יעבדו

לא ילחקה עדם קט הו אלפלך וכואכבה ואן קוי תפיץ
מנה עלי אלאצנאם ובעץ אלשגר אעני אלאשרות טננוא
אן אלאצנאם ואלשגר הי אלתי תוחי ללאנביא ותכלמהם
פי אלוחי ותעלמהם מא ינפע ומא יצר כמא בינא לך מן
מדאהבהם פי נביאי הבעל ונביאי האשרה פלמא
תבין אלחק ללעלמא ועלם באלברהאן אן תם מוגוד לא
גסם ולא קוה פי גסם הו אלאלאה אלחק והו ואחד ואן
תם איצא מוגודאת אכר מפארקה ליסת אגסאמא והי
אלתי פאץ עליהא וגודה תעאלי והי אלמלאיכה כמא בינא
והדה אלמוגודאת כלהא כארגה ען אלפלך וכואכבה עלם
יקינא אן תלך אלמלאיכה הי אלתי תוחי ללאנביא חקא
לא אלאצנאם ואלאשרות פקד תבין במא קדמנאה אן
אעתקאד וגוד אלמלאיכה תאבע לאעתקאד וגוד אלאלאה
ואן בדלך תצח אלנבוה ואלשריעה פלוכאדה אעתקאד
הדה אלקאעדה אמר תעאלי אן יעמל עלי אלארון צורה
שני מלאכים ליתבת וגוד אלמלאיכה פי אעתקאד
אלגמהור אלדי דלך ראי צחיח תאן לאעתקאד וגוד אלאלאה
והו מבדא ללנבוה ואלשריעה ומבטל לעבודה זרה כמא
בינא ולו כאנת צורה ואחדה אעני צורה כרוב אחד לכאן
פי דלך תצליל וכאן יטן אן הדה צורה אלאלאה אלמעבוד
כמא כאן יפעל עובדי עבודה זרה ואן אלמלאך ואחד
איצא כאלשכץ פיודי דלך לתנויה מא פלמא עמל שני
כרובים מע אלתצריח יי אלהינו יי אחד צח תבארת

ולם ישבץ כל אשיר אליה וקיל אשר יבחר יי וגו' פפי דלך ענדי תלת חכם אחדאהא אן לא תתמסך בה אמם ותחארב עליה חרבא שדידא אדא עלמוא אן הדא אמוצע גאיה אשריעה מן אלארץ ואלתאניה אן לא יפסדה אלדין הו אלאן באידיהם וידמרוה גאיה מא ימכנהם ואלתאלתה והי אאכד אן לא יטלב כל שבט אן יכון דלך בנחלתו ויפוז בה פיקע מן אלכלאף ואלפתנה מתל מא וקע פי טלב אכהונה ולדלך גא אלאמר אן לא יבני בית הבחירה אלא בעד הקמת מלך חתי יכון אאמר לואחד וירתפע אלנזאע כמא בינא פי ספר שופטים · ומעלום אן אולאיך כאנוא יבנון היאכל ללכואכב ויגעל פי דלך אלהיכל אלצורה אלמתפק עלי עבאדתהא אעני צורה מנסובה לכוכב מא או לגז מן פלך פאמרנא נחן אן נבני היכלא לה תעאלי ונודע פיה אלארון אלדי פיה שני לוחות אלמצמנה אנכי ולא יהיה לך · וקד עלם אן קאעדה אעתקאד אלנבוה מתקדם לאעתקאד אלשריעה אן לם יכן נבי פלא שריעה ואלנבי אנמא יאתיה אלוחי בוסאטה אלמלאך ויקרא מלאך יי ויאמר לה מלאך יי והדא אכתר מן אן יחצי חתי משה רבנו אפתתאח נבותה במלאך וירא אליו מלאך יי בלבת אש פקד תבין אן אעתקאד וגוד אלמלאיכה מתקדם לאעתקאד אלנבוה ואעתקאד אנבוה מתקדם לאעתקאד אשריעה · ולמא גהלת אצאבה וגוד אלאלאה גל ועלא וטנוא אן אלמוגוד אלקדים אלדי

אחצינאהא פי הלכות בית הבחירה והלכות כלי המקדש והעוברים בו והלכות ביאת המקדש וקד אלבדנא בפאידה הדה אלגמלה עלי אלעמום · ומעלום אן עובדי עבודה זרה כאנוא יקצדון לבניאן היאכלהם ואקאמה צורהם פי אעלי מוצע יגדונה הנאך על ההרים הרמים פלדלך מיז אברהם אבינו הר המוריה לכונה אעלי גבל הנאך ואעלן פיה באלתוחיד וכצץ אקבלה וחדדהא לעין אלגרב לאן קדש הקדשים פי אגרב והו מעני קולהם שכינה במערב וקד בינוא ז״ל פי גמרא יומא אן אברהם אבינו חדד אלקבלה אעני בית קדש הקדשים ועלה דלך ענדי אנה למא כאן אלראי אלמשהור פי אלעאלם חיניד עבארה אלשמס ואנהא אלאלה פלא שך אן כאן אלנאס כלהם יסתקבלון אלשרק פלדלך אסתקבל אברהם אבינו אלגרב פי הר המוריה אעני פי אלמקדש חתי יסתדבר אלשמס אלא תרי ישראל ענד רדתהם וכפרהם ורגועהם לתלך אלארא אלקדימה אפאסדה מא פעלוא אחריהם אל היכל יי׳ ופניהם קדמה והמה משתחויתם קדמה לשמש פאפהם הדה אלגריבה ולא שך איצא ענדי באן דלך אלמוצע אלדי מיזה אברהם באלוחי כאן מעלומא ענד משה רבנו וענד כתירין לאן אברהם קד אוצאהם באן יכון הדא בית עבאדה כמא בין אמתרגם וקאל ופלח וצלי אברהם תמן באתרא ההוא ואמר קדם יי׳ הכא יהון פלחין דריא וגו׳ ואמא כונה לם יצרח בדכרה פי אתורה

אחדהא כתרה וגודהא פי ארץ ישראל פי דלך אלוקת פיקדר כל אחד עליהא ואלמעני אלתאני אגמל מנטרהא ונצארתהא ומנהא טיבה אלראיחה והי אתרוג והדם אמא לולב וערבה פעאדם אלנתן ואלטיב ואלמעני אלתאלת דואמהא עלי נצארתהא מדה סבעה איאם מא לא יתהיא דלך פי אלכוך ואלרמאן ואלספרגל ואלכמתרי ונחוהא :

פצל מד

אלמצות אלתי תצמנתהא אגמלה אתאסעה הי אמצות אלתי אחצינאהא פי ספר אהבה וכלהא בינה אלסבב טאהרה אלעלה. אעני אן גאיה תלך אלעבאדאת תדכאר אללה דאימא ומחבתה וכופה ואלתזאם אלמצות עלי אלעמום ואן יעתקד פיה תעאלי מא הו צרורי לכל מתשרע אן יעתקדה והי אצלאה וקריאת שמע וברכת המזון ומא אתצל בהא וברכת כהנים ותפלין ומזוזה ואקתנא ספר תורה ואלקראה פיה פי אוקאת כל הדה אעמאל תחצל ארא מפידה ודלך בין ואצח לא יחתאג אלי כלאם אכתר אד דלך תכראר לא גיר :

פצל מה

אלמצות אלתי תצמנתהא אלגמלה אלעאשרה הי אלתי

וט̇ן אן ד̇לך הו מעני אלג̇ץ ואן חכם אלדרשות חכם
אלאחכאם אלמרויה̈ ולם יפהם אלפריקאן אנהא עלי ג̇הה̈
אלנואדר אלשעריה̈ אלתי לא ילבס אמרהא עלי ד̇י פהם
ושהרת תלך אלטריקה̈ פי ד̇לך אלזמאן ואסתעמלהא
אלכל כמא יסתעמלון אלשערא אלאקאויל אלשעריה̈
קאלוא ד̇ל תני בר קפרא ויתד תהיה לך על אזֵנך אל תקרא
אֲזֵנך אלא אָזְנך מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה
יתן אצבעו בתוך אזנו יא לית שערי הל הד̇א אלתנא ענד
האולא אלג̇אהלין הכד̇א יעתקד פי שרח הד̇א אלג̇ץ ואן
הד̇א הו גרץ̇ הד̇ה אלמצוה ואן אליָתד הי אלאצבע ואזֵנך
הי אלאד̇נאן מא אט̇ן אחדא מן אלמסלמי אלעקול ירי הד̇א
בל הד̇א נאדר שערי מליח גרא חץ̇ בה עלי כ̇לק כרים
והו אן כמא יחרם קול אלפואחש יחרם סמאעהא ואסנד
ד̇לך לנץ̇ עלי ג̇הה̈ אלתמתילאת אלשעריה̈ והכד̇א כל מא
יקאל פי אלדרשות אל תקרי כך אלא כך הד̇א מענאה
וקד כ̇רג̇ת ען אלגרץ̇ לכנהא פאידה̈ יחתאג̇ אליהא כל ד̇י
עקל מן אלמתשרעין ואלרבאנין וארג̇ע אלי נסק כלאמנא
ואלד̇י יבדו לי פי ארבעת מינין שבלולב אנה פרח
וסרור בכ̇רוג̇הם מן אלמדבר אלד̇י כאן לא מקום זרע ותאנה
וגפן ורמון ומים אין לשתות אלי מואצ̇ע אלאשג̇אר אלמת̇מרה̈
ואלאנהאר פאכ̇ד̇ לתד̇כאר ד̇לך אג̇מל ת̇מרהא ואטיבה
ראיחה̈ ואחסן ורקהא ואחסן עשבהא איצ̇א אעני ערבי
נחל והד̇ה אלארבעת מינין הי אלתי ג̇מעת ת̇לת̇ה̈ אשיא

אלשרח פי איאם אלרכא ליעטם שכרה ללה ויחצל לה
הואצע וכשוע פיאכל מצה ומרור פי אלפסח לידכר
מא גרי עלינא וכדלך יכרג מן אלביות ויסכן פי אכצאץ
כמא יפעל אלאשקיא סכאן אלבראי ואלקפאר ליתדכר
אן הכדא כאנת חאלתנא קדימא כי בסכות הושבתי את
בני ישראל וגו׳ ואנתקלנא מן דלך לסכן ביות מזכרפה
פי אטיב מוצע מן אלארץ ואכצבה באפצאל אללה
ובמואעידה לאבאינא למא כאנוא קומא כאמלין פי
אראיהם וכלקהם אעני אברהם ויצחק ויעקב אד הדא
איצא ממא עליה מדאר אלשריעה אעני אן כל אנעאם
ינעם בה ואנעם אנמא הו בזכות אבות אד ושמרו דרך
יי׳ לעשות צדקה ומשפט· ואמא כון סכות יכרג מנה
לעיד תאן אעני שמיני עצרת פדלך ליכמל פיה מן
אלמסראת מא לא ימכן פעלה בסכות אלא פי אלדור
אלמתסעה ואלמבאני· ואמא ארבעת מינים שבלולב
פקד דכר אלחכמים ז״ל פי דלך תעלילא מא עלי נחה
אלדרשות אלתי טריקהא מעלום ענד מן פהם כלאמהם
ודלך אנהא ענדהם עלי צורה אלנואדר אשעריה לא עלי
אן דלך הו מעני דלך אלנץ פאנקסם אנאס פי אדרשות
קסמין קסם תכיל אנהם קאלוא דלך עלי נחה תביין מעני
דלך אלנץ וקסם אסתכף בהא ואתכדהא צחכה אד הו
בין ואצח אן ליס הדא הו מעני אלנץ ודלך אלקסם צארב
וכאבר עלי תצחיח אלדרשות בזעמה ואלמחאמאה להא

תדכארה פי כל סנה יום ואחד אמא אכל אלמַצָּה פלו כאן יומא ואחדא למא שערנא בה ולא תבין אמרה לאן כתירא מא יאכל אלאנסאן אלנוע אלואחד מן אטעמה יומין ותלתה ואנמא יבין אמרה וישהר כברה במדאומה אכלה דורא כאמלא · כדלך ראש השנה יום ואחד אד הו יום תובה ותנביה אלנאם מן גפלתהם ולדלך צרב פיה אלשופר כמא בינא פי משנה תורה וכאנה תוטיה ואפתתאח ליום הצום עלי מא תראה משהורא פי אתאר אלמלה מן מלאחטה עשרת ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים · אמא סכות אלדי קצד בה אפרח ואסרור פסבעה איאם לישהר אמר ואמא כונה פי הדא אפצל פקד בין פי אלתורה עלה דלך באספך את מעשיך מן השדה יעני וקת אפרגה ואלראחה מן אשגאל אצרוריה וקד דכר ארסטו פי תאסעה אלאכלאק אן הכדא כאן אלאמר אלמשהור פי אלמלל קדימא ענדהם קאל בהדא אלנץ אלדבאיח אלקדימה ואלאגתמאעאת כאנת תכון בעד גמע אלתמאר כאנהא קראבין מן אגל אפרגה הדא נצה ואיצא פאן סכן אלסכה פי הדא אלוקת מחתמל לא חר שדיד ולא מטר מקלק והדאן אלעידאן נמיעא אעני סכות ופסח יעטיאן ראיא וכלקא אמא אלראי פי פסח פתדכאר אותות מצרים ותכלידהא פי אלאחקאב ואמא אלראי פי סכות פתכליד אותות אלמִדבר פי אחקאב ואמא אלכלק פהו אן יכון אנסאן יתדכר אבדא איאם

אעטים וכאן דלך אליום ללאבד יום תובה ועבארה מחצה ולדלך אטרחת פיה כל לדה גסמאניה וכל סעי פי מנפעה גסמאניה אעני עמל אצנאיע ואקתצר פיה עלי אלודויים אעני אלאעתראף באלאתאם ואלרגוע ענהא. אמא ימים טובים פכלהא ללאפראח ואלאגתמאעאת אמלדה אלתי לא בד ללאנסאן מנהא עלי אלאכתר והי איצא מפידה פי אלמצאדקאת אלתי הטלב אן תקע בין אלנאס פי אלאגתמאעאת אלמדניה ותכציץ תלך אלאיאם מעלל. אמא אלפסח פמשהור כברה וכונה סבעה איאם לאן דור אלסבעה איאם דור וסט בין אליום אלטביעי ואלשהר אקמרי וקד עלמת אן להדא אלדור מדכל כביר פי אמור אלטביעיה וכדלך הו איצא פי אלאמור אלשרעיה לאן אלשריעה תתשבה באלטביעה דאימא ותכמל אלאמור אלטביעיה בנחו מא לאן אלטביעה ליסת דאת פכרה ורויה ואלשריעה תקדיר ותדביר אלאלאה אלדי הו מפיד אלעקל לכל די עקל ומא הדא גרץ אלפצל פלנרגע למא נחן אלאן בסבילה. ושבועות הו יום מתן תורה ומן תעטים דלך אליום ואכבארה עדה אלאיאם מן אול אאעיאד אליה כמן ינתטר וצול אחב אלנאס אליה פאנה יעד אלאיאם באלסאעאת והדה הי עלה ספירת העמר מן יום אנפצאלהם מן מצר אלי יום מתן תורה אלדי הו כאן אלקצד ואלגאיה בכרוגהם ואביא אתכם אלי ומא כאן דלך אלמשהד אלעטים אלא יומא ואחדא כדלך

כאן דלך אלקריב פי גאיה אלפסאד לא בד אן ילחט אקריב אלנסב בעין רעאיה קאל תעאלי לא תתעב אדמי כי אחיך הוא וכדלך כל מן אחתגת אליה יומא מא וכל מן אסתנפעת בה וגדתה וקת שדה ולו אסא' עליך בעד הדא לא בד אן ילחוט לה חק עמא תקדם קאל תעאלי לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו וקד שהר קדר מא הרעו לנו מצרים בעד דלך פארי כם כלק פאצל נתעלם מן הדה אלמצות והדאן ליסא מן הדה אגמלה אסאבעה לכן מן אגל רעאיה אלאקארב באלארת כרג בנא אלקול למצרי ואדומי :

פצל מג

אלמצות אלתי תצמנתהא אגמלה אתאמנה הי אלמצות אלתי אחצינאהא פי ספר זמנים וכלהא מבינה אלעלה פי אלנץ אלא אקליל · אמא אמר אסכה פעלתה אשהר מן אן תחתאג אלי ביאן קד עלם קדר מא פיה מן אראחה וצאר סבע עמר כל שכץ פי לדה וראחה מן אלתעב ואלנצב אלדי לא ינפך מנה צגיר ולא כביר מע תכליד אלראי אלעטים אלכטר גדא פי אלאחקאב והו אלקול בחדת אלעאלם · ואמר צום כפור איצא בין אלעלה לאעטא ראי אלתשובה והו אליום אלדי נזל פיה סיד אלנביין בלוחות שניות וכשרהם בגפראן דנבהם

פי אנבה ואלאברה תציע מא ללחום אכתיר ואחתיאט אלזאיד ומא כאן מן אלגואית לא חילה פי מנעה והי שבורה ושבויה ומתה אלתי הי אונסין פהי פי כים רבֿ אלמאל· תם בולג פי אלרפק באלאגיר לפקרה ואמר באסתעגאל אגרתה ואן לא יגבֿן פי שי מן חקה אעני אן יעטי בקרר כדמתה ומן אלרחמה לה אן לא ימנע ולו אלבהימה מן אלאכל ממא יעמלאן פיה מן אלאגריה בחסב אחכאם הדה אשריעה· ומן אלאחכאם אלמאליה איצא אלמוארת ודלך כלק פאצל אעני אן לא ימנע אלאנסאן כירא מן מסתחקה ואד והו מאר ללמות פלא יתסד וארתה ולא יבדר מאלה בל יתרכה למן הו אחק אלנאס בה והו אלאקרב פי אלאקרב לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וקד בין דלך אלולר תם אלאך תם אלעם עלי מא הו משהור ויפצל אכבר אולאדה לתקדם ודה ולא יתבע הואה לא יוכל לבכר את בן האהובה וגו׳ והדא אלכלק תרעאה ותתאכד עליה הדה אלשריעה אלעאדלה גדא אעני מראעאה אלאקארב ואלאשתמאל עליהם קד עלמת קול אלנבי ועוכר שארו אכורי ונץ אלתורה פי אלצדקאת לאחיך לעניך וגו׳ ואלחכמים ז״ל יחמדון גדא כלק אלשכץ אלדי יכון מקרב את קרוביו ונושא את בת אחותו· וקד עלמתגא אלתורה פי הדא אלכלק מבאלגה עטימה גדא והי אן אלאנסאן ינבגי לה אן ירעי קריבה ויותר צלה אלרחם גדא ולו עדא עליה קריבה וטלמה ולו

פצל מב

אלמצות אלתי תצֿמנתהא גֿמלה̈ אצאבעה̈ והי אחכאם
אלמאליה̈ הי אלתי אחצינאהא פי בעץֿ ספר
משפטים ובעץֿ ספר קנין והי כלהא טאהרה̈ אלעלה̈ ודֿלך
אנהא תקדיר אחכאם עדל פי אלמעאמלאת אלגֿאריה̈
בין אלנאס באלצֿרורה̈ ואן לא יכֿרג פיהא ען אלתעאון
אלמפיד ללפריקין לא אן יקצד אחד אלמתעאמלין תופיר
חטה̈ באלכליה̈ וכונה הו אלראבח מן כל גֿהה̈ · אול דֿלך
אן לא יכון תֿם גבן ענד אלתבאיע אלא אלארבאע
אלמעתאדה̈ אלמתעארפה̈ וֿוצֿע שרוט בהא יצח̈ אלעקד
ונֿהי ען אלגבן ולו באלקול כמא הו משהור · תֿם דין
ארבעה שומרים וֿוגֿה אלעדל ואלאנצאף פיה בין
ודֿלך אן שומר חנם אלדֿי לא פאידה̈ לה אצלא פי הדֿה̈
אלמכאלטה̈ ואנמא הו מתפצֿל פטור מן הכל וכל גֿאיחה̈
תטרי הי פי כיס צאחב אלמאל ושואל אלדֿי אלפאידה̈
כלהא לה ורבֿ אלמאל הו אלמתפצֿל עליה חייב בכל
וגֿמיע אלגֿואיח אלטאריה̈ פי כיס אלשואל אמא נושא
שכר והשוכר פכל ואחד מנהמא אעני השומר ובעל
הממון משתרכאן פי אלפאידה̈ פלדֿלך קֿסמת אלגֿואיח
בינהמא מא כאן מן אלגֿואיח מן אגֿל קלה̈ מבאלגֿה̈ פי
אלתחפטֿ פהו פי כיס אלשומר והי גנבה ואבדה לאן

אחואלהם וקד אעלמתך אני אנמא אעלל טאהר אלנץ · וממא אשתמל עליה איצא הדא אלספר דין יפת תאר וקד עלמת קולהם לא דברה תורה אלא כנגד היצר ומע דלך תצמנת הדה אלמצוה מן אלאכלאק אלכרימה אלתי ינבגי אן יתכלק בהא אפצלא מא אנבה עליה ודלך אנה מע כונה גבר יצרו עליו ולם ימכנה אלצבר פלא בד מן אפראדהא למוצע מסתור והו קולה אל תוך ביתך ולא יגוז לה אן ילחצנה במלחמה כמא בינוא תם אנה לא יחל לה אן ינכחהא מרה תאניה חתי יסכן חזנהא ויפתר המהא ולא תמנע מן אלתחזן ואלתשעת ואלבכא כמא נץ ובכתה את אביה ואת אמה וגו׳ לאן לדוי אלחזן ראחה פי בכאיהם ואתארה אחזאנהם חתי תכל קואהם אגסמאניה ען אחתמאל דלך אלערץ אלנפסאני כמא לדוי אלפרח ראחה באנואע אללעב פלדלך אשפקת אלשריעה עליהא ומכנתהא מן דלך חתי תמל אלבכא ואלחזן וקד עלמת אנה אנמא נכחהא בגיותה וכדלך טול אלתלאתין יומא תעלן ברינהא ולו בעבודה זרה ולא תנאזע פי אעתקאד טאל תלך אלמדה ומע דלך אן לם ירדהא עלי אחכאם אלשריעה פלא תבאע ולא יסתרקהא פקד רעת אלשריעה חרמה כשפה אלגמאע ולו כאן בעציאן מא אעני כונהא גויה חיניד ומע הדא קאל לא תתעמר בה תחת אשר עניתה פקד באן מא פי הדה אלמצוה מן אלכלק אלכרים ותבינת עלל גמיע מצות הדא אלספר :

מסאעדא מן קבילה יסאעדה עלי שרורה אלתי יריד
וקועהא פעמלך אלדי באדר באלסיף אמר באסתיצאלה
באלסיף ועמון ומואב אלדין עאמלוא באללום וסבבוא
אדיה באחתיאל עוקבוא באלאבעאד ען אלמצאהרה
ותרדילהם ואגתנאב מודתהם לא גיר כל הדה אלאמור
תקדיר אלאהי ללקצאץ אן לא יכון פיה אפראט ולא
תפריט אלא כמא בין תעאלי כדי רשעתו · וממא אשתמל
עליה הדא אלספר התקנת יד ויתד לאן מן אגראץ
הדה אשריעה כמא אעלמתך אלנקא ואגתנאב אמרתאת
ואלקדאראת ואן לא יכון אלאנסאן כאלבהאים ופי הדה
אלמצוה איצא תקויה יקין אלמקאתלין בהדה אלאפעאל
באן אשכינה חאלה פי מא בינהם כמא בין פי עלה דלך
כי יי אלהיך מתהלך בקרב מחנך ודרג מעני אכר וקאל
ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך תחדירא ממא הו
מעלום מן אלפסוק בין אאגנאד פי אלמעסכר אדא טאל
מקאמהם פי אגיבה ען ביותהם פאמרנא תעאלי באפעאל
תשער בחלול אלשכינה ביננא לנסלם מן תלך אאפעאל
פקאל והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר וגו'
חתי בעל קרי אמר בכרוגה ען אלעסכר חתי יעריב
שמשו ואחר יבוא אל המחנה חתי יכון פי כלד כל אחד
אן אלמעסכר כמקדש יי ואן לים הו כעסאכר אלגוים
ללפסאד ואלעדואן ואדיה אלגיר ואכד קניתהם לא גיר
בל קצדנא נחן אצלאח אלנאס לטאעה אללה ונטם

יעבד קט כוכבא אלא מן אעתקד פיה אלקדם כמא בינא
פי תואליפנא מראת והכדא הו אלחכם ענדי פי כל תעד
יבדו מנה נקץ אשריעה ומנאצבתהא לו אכל ענדי שלץ
מן ישראל בשר בחלב או לבש שעטנז או חלק פאת
ראש תהאונא ואסתכפאפא ען ראי יתבין מנה אנה גיר
מעתקד לצחה הדא אלתשריע לכאן הדא ענדי את יי
הוא מגדף ויקתל קתל כפר לא קתל קצאץ כאנשי עיר
הנדחת אלדין יקתלון קתל כפר לא קתל קצאץ ולדלך
תחרק אמואלהם וליסת לורתהם כשאר הרוגי בית דין
והכדא איצא קולי פי גמע מן ישראל תמאילוא עלי אתעדי
עלי אי מצוה כאנת ועשו ביד רמה פאנהם יקתלון
בגמלתהם תעלם דלך מן קציה בני ראובן ובני גד אלדין
גא פיהם ויאמרו כל העדה לעלות עליהם לצבא תם בין
להם ענד אהתראה אנהם קד כפרוא פי תמאילהם עלי
הדה אלעבירה וארתדוא ען אלדין כלה והו קולהם להם
לשוב היום מאחרי יי וגואבהם הם איצא אם במרד וגו׳
פחצל הדה אלאצול איצא פי אקצאצאת · וממא אשתמל
עליה איצא ספר שופטים אבאדה זרע עמלק לאנה כמא
יקאצץ אלשכץ ינבגי אן תקאצץ אלקבילה אלואחדה או
אלמלה אלואחדה לתרתדע כל אלקבאיל ולא יתעאונוא
עלי אלפסאד לאנהם יקולון לאן לא יפעל בנא מא פעל
בבני פלאן חתי אן נשא פיהם אלשריר אלמפסד אלדי
לא יבאלי לרדאה נפסה ולא ירוי פי שר יפעלה לא יגד

לאן ליס חכם מן אכל קטעה̈ שחם כ̇לי בטנתה אנהא מן
שחם אליה̈ כמן אכל שחם כ̇לי והו יעלם אנה שחם כ̇לי
גיר אנה מא עלם אן שחם אלכ̇לי מן אלשחם אלחראם
לאן הד̇א ואן כאן יקרב קרבאנא לכנה קרוב למזיד
הד̇א אן כאן עאמלא פקט אמא אלמפתי בחסב גהלה
פהו מזיד בלא שך לאנה לם יעד̇ר אלנץ פי אלפתוי
בנלט אלא לבית דין הגדול כאצה̈ · ואמא אמזיד פילזמה
אלחד̇ אלמנצוץ אמא מיתת בית דין או מלקות או מכת
מרדות על לאוין שאין לוקין עליהן או גראמה̈ ואמא תלך
אלעבירות אלתי סוי פיהא בין אלשוגג ואלמזיד פתלך
לכתרה̈ וקועהא בסהולה̈ לכונהא אקואלא לא אפעאלא
אעני שבועת העדות ושבועת הפקדון וכד̇לך שפחה
חרופה סהל אמרהא לכתרה̈ וקועה לתסבבהא לאנהא
לא כאמלה̈ אלעבודיה̈ ולא כאמלה̈ אלחריה̈ ולא ד̇את
בעל עלי אלכמאל כמא רווא פי תפסיר הד̇ה אלמצוה ·
ואמא עושה ביד רמה פהו אלמזיד אלד̇י יתקח ויגלה
ויעלן בתעדיה פכאן הד̇א ליס יתעדי למגרד אלשרה או
לניל מא מנעתה אלשריעה̈ מן נילה לסוי כ̇לקה פקט בל
למקאומה̈ אלשריעה̈ ומנאצבתהא ולד̇לך קאל ענה את
יי הוא מגדף והו יקתל בלא שך והד̇א לא יפעלה מן
פעלה אלא ען ראי חצל לה יקאום בה אשריעה̈ ומן אגל
הד̇א גא אלתפסיר אלמרוי בעבודה זרה הכתוב מדבר
לאנה̈ אלראי אלמנאצב לקאעדה̈ אלשריעה̈ לאנה לא

הדום אלשריעה ואחדה וידבר כל זמאן ופי כל נאזלה
בחסבהא ולו כאן הדא אלנטר אגזא מבאחא לכל אחד
מן אלעלמא להלך אלנאס בכתרה אלאכתלאף ותשעב
אמדאהב פנהי תעאלי ען אלתערץ להדא סאיר אלעלמא
אלא בית דין הגדול פקט ואמר בקתל מן יכאלפהם
לאנה אן קאומהם כל נטאר בטל אגרץ אמקצוד ותעטלת
אלפאידה · ואעלם אן ארתכאב מנהיאת אשריעה ינקסם
ארבעה אקסאם אחדהא אאנוס ואלתאני אשוגג ואלתאלת
אלמזיד ואלראבע עושה ביד רמה · אמא אלאנוס פקד
נץ פיה באן לא יעאקב ולא אתם עליה אצלא קאל תעאלי
ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות · ואמא
אלשוגג פהו אתם לאנה לו באלג פי אלתתבת ואלתחרז
למא וקעת לה שגגה לכנה לא יעאקב בוגה לכנה צריך
כפרה ולדלך יביא קרבן והנא קסמת אלתורה בין
יחיד הדיוט או מלך או כהן גדול או מפתי ואסתפדנא
מן דלך אן כל פאעל או מפתי בחסב אגתהאדה אן לם
יכן בית דין הגדול או כהן גדול פהו מן קביל אלמזיד
ולים ינעד מן אשוגגים ולדלך יקתל זקן ממרא ואן כאן
עמל ואפתי בחסב אגתהאדה אמא בית דין הגדול פלהם
אגתהאדהם פאן גלטוא כאנוא שוגגים כמא קאל תעאלי
ואם כל עדת ישראל ישגו וגו׳ ומן אגל הדא אלאצל
קאלוא ז״ל שגגת תלמוד עולה זדון יעני אן אלמקצר פי
אלעלם ויפתי ויעמל בחסב קצורה אנמא דלך כמזיד

ומא לם יכֻן כדׄלך פהו בכרת פקט ולא איצׄא כל אנואע עבודה זרה במיתת בית דין אלא אצול עבאדתהא מתׄל אלדעוה להא ומתנבא בשמה ומעביר באש ואוב וידעוני ומכשף· ובין הו אנה אד׳ לא בד מן קצאצאת פלא מנדוחה מן אקאמה חכאם מפתרקין פי כל בלד ולא בד מן בינה ולא בד מן סלטאן יכׄאף וירהב וירדע באנואע אלארדאעאת ויקוי יד אלחכאם וישד׳ מנהם· פקד תבינת עלל גמיע אלמצות אלתי אחצינאהא פי ספר שופטים וינבני אן ננבה מנהא עלי אחאד גׄארת הנאך בחסב גרץׄ הדׄה אלמקאלה מן דׄלך מא יתעלק בזקן ממרא אקול אנה למא עלם אללה תעאלי אן אחכאם הדׄה אלשריעה קד יחתאג פי כל זמאן ומכאן בחסב אכׄתלאף אלמואצׄע ואלטוארי וקראין אחואל אלי זיאדה פי בעצׄהא או נקצאן מן בעצׄ נהי ען אלזיאדה ואלנקצאן וקאל לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו לאן דׄלך כאן יודי לפסאד קואנין אלשריעה וללאעתקאד פיהא אנהא ליסת מן קבל אללה ואבאח מע דׄלך לעלמא כל עצר אעני בית דין הגדול אן יחתאטוא לתׄבאת הדׄה אלאחכאם אלשרעיה באמור יסתגדׄונהא עלי גׄהה סד׳ אלצדיעה ויכׄלדוא תלך אלאחתיאטאת כמא קאלוא ועשו סיג לתורה וכדׄלך אביח להם איצׄא אן יעטׄלוא בעצׄ אעמאל אלשריעה או יביחוא בעצׄ מחטוראתהא פי חאלה מא ובחסב נאזלה מא ולא יכׄלד דׄלך כמא בינא פי צדר שרח אלמשנה פי הוראת שעה פבהדׄא אלתדביר

וכדׄלך פי אלשחם אלכרׄת לאסתלדׄאדׄ אלנאס לה וקד
מיׄז בה אלקׄרבן תעטׄימׄא לה · וכדׄלך אלכרת פי חמץ
בפסח ואוכל ביום הצום למא פי דׄלך מן אלמשקׄהׄ
ולמא יודׄי אליה מן אלאעתקאד לאנהא אעמאל תׄתבׄת
אראׄא הי קואעד לׄשריעהׄ אעני יציאת מצרים ומענׄזאתהא
ואעתקאד לׄתשובה כי ביום הזה יכפר וגו׳ · וכדׄלך אלׄזם
אלכרת פי אלנותר ואלפׄגול ולטמא שאכל קודש כמא
אלׄזם פי אכל אלשחם אלגרץׄ תעטׄים אמר אלקרבן כמא
סיבׄין · אמא מיתת בית דין פתגׄדהא פי לׄאמור לׄעטׄימהׄ
אמא פי פסאד אעתקאד או פי מטׄלמהׄ עטׄימהׄ גׄדא אעני
פי עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים וכל מא יודׄי
לדׄלך ופי אלשׄבת לכונה יתׄבׄת אעתקאד חדתׄ אלעאלם
ופי אלנבוהׄ וזקן ממרא לעטׄים לׄפסאד אלואקע מן דׄלך
ומכה אביו ואמו ומקלל אביו ואמו לעטׄים אלקחהׄ
פי דׄלך וכונה יפסד נטׄאם לׄמנאזל אלדׄי הו אלגׄז אלאול
מן לׄמדינהׄ אמא בן סורר ומורה פלמא יׄול מן אמרה
פאנה סוף יקתל צׄרורהׄ וגונב נפש לאנה יערץׄ בה
ללמות וכדׄלך הבא במחתרת אנמא תערׄץ ליקתל כמא
בינׄוא ז״ל פהאולא אלתׄלתׄהׄ אעני בן סורר ומורה וגונב
נפש ומכרו והבא במחתרת אנמא הם שופכי דמים
באלמאׄל לא תגׄד מיתת בית דין פי שי אכׄר כארגׄא ען
הדׄה אלעטׄאים ולים כל אלעריות במיתת בית דין אלא
אלתי הי אכׄתר תאתׄיׄא או אשנע או אלאגרא בהא אשדׄ

אלמקדמה פלתעלם אן תרתיב אלקצאץ פי נץ אלתורה ארבע מראתב מרתבה אלזאם מיתת בית דין ומרתבה אלזאם אלכרת והו אלצׄרב באלסוט מע אעתקאד באן הדׄא אלדׄנב מן אלכבאיר ומרתבה אלצׄרב באלסוט ולא יֹעתקד פי הדׄא אלדׄנב אנה מן אׄכבאיר בל הו לאו פקט או מיתה בידי שמים ומרתבה אלנהי אלדׄי לא צׄרב פיה והו כל לאו שאין בו מעשה גיר נשבע למא ילזם אעתקאדה מן תעטׄימה תעאלי וממר לאן לא יזול דׄלך ללתהאון באלקרבנות אלמנסובה לה תעאלי ומקלל חבירו בשם לכון אדׄיה אלשתימה ענד אלנמהור אעטׄם מן אדׄיה תקע פי אלגסם וכל מא סוי הדׄה מן לאוין שאין בהן מעשה פאלפסאד אללאחק מנהא קליל ולא ימכן איצׄא אלתחרז מנהא לכונהא אקאויל ולו כאן דׄלך למא ברח אלנאס פי צׄרב אלטׄהר דאים אלזמאן ולא איצׄא תתצור פיהא אׄהתראה · ופי עדד אלגׄלד איצׄא חכמה לאנה מחצור אלגאיה וגיר מחצור אׄאשבאץ ודׄלך אן כל שכׄץ לא יֹצׄרב אלא קדר אחתמאלה וגאיה אׄצׄרב ארבעון ולו אחתמל מאיה · ואמא לזום מיתת בית דין פלא תגדה פי שי מן אלמאׄכל אׄחראם לאן ליס פי דׄלך כביר פסאד ולא אֻגׄרא אלנאס בהא שדיד כאגראיׄהם בלדׄה אלנכאח ופי בעץ אלמאׄכל כרת פי אלדם לשדׄה חרצהם עלי אכלה פי דׄלך אׄזמאן לנוע מן אנואע עבודה זרה כמא באן פי טמטם ולדׄלך גא פיה אׄתאכיד אׄכתיר.

אלנצב לאן גאיתה אלסרקה אבתר וגודא מן אלגצב לאן אלסרקה תמכן פי כל מוצע ואלגצב לא יתהיא פי דאכל אלמדן אלא בעסר ואיצא לאן אלסרקה תמכן פי מא טהר ופי מא אחתיט פי אכפאיה וציאנתה ואלגצב לא יתאתי אלא פי מא הו טאהר מכשוף וימכן אלאנסאן אן יתחפט מן אלגאצב ויחתאט ויסתעד לה ולא ימכן מתל דלך מע אלסארק ואיצא פאן אלגאצב מעלום פיתטלב ויראם אסתרגאע מא אכד ואלסארק לא יעלם פמן אגל הדה אלאסבאב כלהא חכם עלי אלגנב בקנס ולם יחכם בדלך עלי אלגזלן · מקדמה · אעלם אן עטם אלעקאב ושדה נכאיתה או תצגירה וסהולה אחתמאלה יכון באעתבאר ארבעה אשיא · אלאול עטם אלדנב פאן אלאפעאל אלתי יחצל מנהא פסאד עטים עקאבהא שדיד ואלאפעאל אלתי יחצל מנהא פסאד נזר יסיר עקאבהא צעיף · ואלתאני כתרה אלוקוע פאן אלשי אלדי וקועה אכתר ינבג אן ימנע בעקאב שדיד אמא אלקליל אלוקוע פיסיר אלעקאב מע קלה וקועה כאף פי מנעה · ואלתאלת שדה אלאגרא באלשי פאן אלאמר אלדי אלאנסאן מגרי בה אמא לכון אלשהוה דאעיה לה גדא או לשדה אלאעתיאד או לעטים אלמשקה פי תרכה פאנה לא ימנע מנה אלא תוקע אמר עטים · ואלראבע סהולה תאתי דלך אלפעל באלתכפי ואלתסתר מן חית לא ישער בה אלגיר פאן אלרדע מן הדא לא יכון אלא בתוקע עקאב שדיד עטים · ובעד הדה

אלהים ישלם שנים לרעהו אלשי אלדי אכד ווכ̇ד מת̇לה מן מאל אלסארק · ואעלם אנה כל מא כאן נוע דלך אתעדי אכת̇ר וגוד ואקרב תאת̇י וגב אן יכון קצאצה אשד לימנע מנה ואלאמר אקליל אלוקוע קצאצה אכף פלדלך כאנת גראמה̈ סארק אגנם צעף גראמה̈ סאיר אמטלטלין אעני תשלומי ארבעה ובשרט אבראג̇הא ען ידה בביע או דבחהא לאן סרקתהא הי אלאכת̇ריה̈ דאימא לכונהא פי אפחוץ וחית̇ לא ימכן אחתיאט עליהא כמא יחתאט עלי אלאשיא אלתי דאכל אלמדן ולדלך מן שאן אסראק להא אן יבאדרוא בביעהא חתי לא תעתרף ענדהם או בדבחהא לתגיב עינהא פלדלך כאן קצאץ אאמר אאכת̇רי אכת̇ר וגראמה̈ סרקה̈ אלבקר זידת מת̇ל ואחד לאן תאת̇י סרקתהא אכת̇ר לאן אגנם תרעי מנ̇תמעה̈ פיתמכן אראעי מן נטרהא ואכת̇ר מא תמכן סרקתהא באלליל אמא אלבקר פתרעי מפתרקה̈ גדא קד דכר דלך פי אפלאחה̈ · פלא ימכן אראעי אן יחיט בהא פתכת̇ר פיהא אסרקה̈ · כדלך דין עדים זוממין אן יוקע בהם מת̇ל מא ראמוא איקאעה סוי אן כאן ראמוא אקתל קתלוא ואן כאן ראמוא אלצרב צרבוא ואן כאן ראמוא תגרים מאל גרמוא מת̇לה אלקצד פי אלכל תסויה̈ אלקצאץ ואלתעדי והדא הו מעני כון אלמשפטים צדיקים איצא · ואמא כון אלגזלן לם ילזם בגראמה̈ שי זאיד עלי גהה̈ אלקנם לאן אלחמש אנמא הו כפרה ען אלימין אלחאנת̇ה̈ פדלך לקלה̈ וקוע

פצל מא

אלמצות אלתי תצמנתהא אגמלה אסארסה הי אקצאצאת ופאידתהא עלי אעמום מעלומה וקד דכרנאהא אמא תפציל דלך וחכם כל גריבה גאת פיהא פאסמעהא געל קצאץ כל מתעדּ עלי גירה עלי אלעמום אן יוקע בה מתל מא אוקע סוי אן אגאה פי אלגסם יגאח פי גסמה ואן אגאח פי אלמאל יגאח פי מאלה ולצאחב אלמאל אן יסמח ויעפו אמא אלקאתל כאצה לשדה עדואנה פאנה לא יסמח לה בוגה ולא תוכד מנה דיה ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שופכו פלדלך לו בקי אמקתול סאעה או איאמא והו יתכלם ודהגה חאצר וקאל יתרך קאתלי קד גפרת לה ועפות ענה לא יקבל מנה בל אנפס באנפס צרורה בחסוה אצגיר ללכביר ואעבד ללחר ואעאלם ללגאהל אד לים פי גמיע מסאלם אגסאן אעטם מן הדה · ומן עדם גארחה עדם מתלהא כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו ולא תשגל כאטרך בכוננא נקאצץ הנא באלגראמה לאן אלקצד אלאן תעליל אלגצוץ לא תעליל אפקה מע אן לי איצא פי הדא אפקה ראי יסמע שפאהא ואלגראח אלתי לא ימכן אן יפעל מתלהא סוי חכם פיהא באלגראמה רק שבתו יתן ורפא ירפא · ומן אגאח פי אמאל יגאח פי מאלה בדלך אמקדאר סוי אשר ירשיען

אללה עלי אנהם לם יתואנוא פי אצלאח אלטרק וחראסתהא ותגפיר כל סאיר סביל כמא גא אלתפסיר ואנה מע כון הדׄא קׄתל לים מן אגׄל אהמאלנא אׄמצאלח אלעאמׄה פאנׄא לא נעלם מׄן קתל הדׄא פלא בׄדׄ עלי אלאכׄתר ענד אלבחת ותגריד אלשיוך ואלקיאם ואחצׄאר אלעֶגׄלֶה אן יכׄתר חדית אלנאס וכלאמהם פלעל בשהרה אלאמר יׄעלם אלקאתל פיקול אלדׄי עלם אלקאתל או סמע כברה או דׄלה עלי דׄלך קראין פלאן הו אלקאתל פאנה מנד יקול שכׄץ ולו אשה או שפחה פלאן קתלה לא תערף העגלה וקד קׄרׄר אנה אֶן עֻלם אׄקאתל וסׄכת ענה ואשהדוא אללה עלי אנפסהם אנהם לם יערפוה כאן פי דׄלך קחה עטׄימה ואתׄם כביר פארׄא ולו מראה אן עלמת הי התקול ומנד יׄערף חצלת אלפאידה לאנה ואן לם יקתלה בית דין פאלסלטאן יקתלה אלדׄי לה אן יקתל באלשבה ואן לם יקתלה אלסלטאן גואל הדם יקתלה ויחתאל חתי יגתאלה פיקתלה פקד באן אן פאידה ענלה ערופה הי אשהאר אׄקאתל ותאכׄד הדׄא אׄמעני בכון אלמוצׄע אלדׄי תערף בו העגלה לא יעבד בו ולא יזרע לעולם פצאחב תלך אׄארץׄ יחתאל בכל חילה ויבחת חתי יׄעלם אלקאתל כׄי לא תערף העגלה ולא תׄחרׄם עליה ארצׄה תלך לעולם :

אלרודף והדא אלחכם אעני קתל מן ירום אלמעציה קבל
אן ירתכבהא לא יגוז בוגה אלא פי הדין אנועין והו רודף
אחר חברו להרגו ורודף אחר ערות אדם לגלותה לכון
דלך מסלמה לא ימכן גבר צדעהא אן וקעת אמא סאיר
אלעבירות אלתי פיהא מיתת בית דין מתל עבודה זרה
ושבת פלא מסלמה פיהא ללגיר ואנמא הי ארא פלדלך
לא יֻקתל עלי אלרום בל חתי יפעל · וקד עֻלם אן תחרים
אלתַּאֲוָה מן אגל אלחֲמִידָה ואלחמידה מן אגל אלגָּזֶל קד
בינא דלך ז״ל · ואמא השב אבדה פלאמר פיה בין
אן מע כונה כלקא פאצלא פי צלאח אאחואל פאנה ממא
מנפעתה ראגעה באלתכאפו אן לם תרד תליפה גירך
לים תֻרַדּ תליפתך כמא אנך אן לם תֻכרם ואלדך לא
יכרמך אבנך ומתל הדא כתיר · ואמא כון רוצח בשגגה
יגלה פלדלך לסכון נפס גואל הדם חתי לא ירי דלך
אלדי חדתת הדה אלמֻעתרה עלי ידיה ועֻלק רגועה במות
אשכץ אלדי הו אעטם אנאם ואחבהם אלי גמיע ישראל
פאן בדלך תסכן נפס אלמֻגאח אלדי קֻתל קריבה לאן
הדא אמר פי טביעה אלאנסאן כל מן אצאבתה גאיחה
אדא אֻניח גירה מתלהא או אעטם מנהא וגד בדלך
עזאא עלי מצאבה ומא פי מצאיב מות אאשכאץ ענדנא
אעטם מן מות כהן גדול· ואמא עגלה ערופה פפאידתהא
בינה לאן אלדי יגיבהא הי העיר הקרובה אל החלל ופי
אלאכתר אן אלקאתל מנהא ושיוך תלך אמדינה ישהדון

חראסתה ווקוע אלאדיה איצא מנהמא הנאך קליל ואלדי יחט שיא ברשות הרבים הו אלדי גנא עלי נפסה וערץ מאלה ללתלאף ואנמא יכון חייב על השן והרגל בשדה הניזק · אמא אדיה אלקרן ומא שאבההא אלתי ימכן חראסתהא פי כל מוצע ולא ימכן אלמסתטרקין ברשות הרבים אלתחפט מן תלך אלאדיה פחכמה אעני אלקרן פי כל מוצע ואחד ופיה תפציל בין תם ומועד אן כאן הדא אלפעל שרודא פילזמה חצי נזק ואן כאן הדא פאעל אלאדיה קד אטרד ועלם בה פילזמה נזק שלם · וגעל תמן אלעבד עלי אלעמום נצף תמן אלחר עלי אלעמום לאנך תגד ערכי אדם אכתרהא ששים שקלים ודמי עבד כסף שלשים שקלים וכון אלבהמה תקתל אדא קתלת אנסאנא לים דלך קצאצא להא כמא ישנע עלינא אלכוארג בל דלך קצאץ לרבהא ולדלך חרם אאסתנפאע בלחמהא ליבאלג צאחב אבהימה פי חפטהא ויעלם אנהא אן קתלת צגירא או כבירא חרא באן או עבדא כסר תמנהא צרורה ואן כאנת מועדת לזמה כפר זאידא עלי הלאך תמנהא והי אעלה בעינהא פי קתל בהמה הנרבעת ליתחפט רב אבהימה בהא ויצונהא כציאנתה אהלה לאן לא תציע עליה אד שפקה אנאם עלי אמואלהם כשפקתהם עלי אנפסהם ובעץ אלנאם יפצל מאלה עלי נפסה אמא אלתסויה בינהמא פאמר אכתרי ולקחת אותנו לעבדים ואת חמורינו · וממא תצמנתה איצא הדה אלגמלה קתל

פלם יֻגַֽרֿה כל אמר באסלאמה פי יד רבֿ אלחקֿ אלדי
הרב מן אמאמה פנאהיך מן אסתגאר בשכֿץ מן אלנאם
פאנה לא ינבגי אן יגירה ולא ירחמה לאן אלרחמה
עלי אלמתעדין אלמפסדין קסאוה עלי כל אלכלק פהדה
הי אלאכלאק אלמעתדלה בלא שך אלתי הי מן גמלה
חקים ומשפטים צדיקים וליסת כאכלאק אלגאהליה
אלתי יסננונהא פצאיל יחמד אלשכץ בהא עלי נכוחה
ותעצבה למן אתפק כאן טאלמא או מטלומא כמא דלך
משהור פי אלבארהם ואשעארהם פכל מצוה גאת פי הדה
אלגמלה בינה אלעלה ואצחה אלפאידה :

פצל מ

אלמצות אלתי תצמנתהא אלגמלה אלכאמסה הי אלתי
אחצינאהא פי ספר נזיקים והי כלהא פי אזאלה
מטאלם ומנע אדיאת ולשדה אלחפז עלי מנע אלאדיאת
אלזם אלאנסאן בכל אדיה תטרי מן מאלה או תתסבב
מן פעלה ממא ימכנה חראסתה וחפטה מן אן יאדי פלדלך
אלזמנא באדיאת תטרי מן בהאימנא חתי נחרסהא וכדלך
אש ובור לאנהמא מן פעל אלאנסאן וימכנה חפטהמא
וחראסתהמא חתי לא תחדת מנהמא אדיה וצמנת הדה
אלאחכאם מן אלעדאלה מא אנבה עליה ודלך אן שן
ורגל ברשות הרבים פטור לאנה אמר לא יסתטאע

וראפה בהם ואן לא תעטל מנפעה צׄרוריה פי אלאנתׄדא
אעני לא יחבל רחים ורכב · וכדׄלך גׄמיע אלמצות אלתי
אחצינאהא פי הלכות עבדים כלהא רחמה ורפק באלצׄעיף
ומן עטׄים אלרחמה כׄרוג עבד כנעני חׄרא ענד תעדימה
גׄארחה לא יגׄמע עליה אׄעבודיה ואלזמאנה ולו באסקאט
סן פנאהיך עׄמא סואהא ולם יבׄח איצׄא צׄרבה אלא
באלסוט או באלקצׄיב ונחוה כמא בינׄא פי משנה תורה
ומע דׄלך אן אלׄה עליה באלצׄרב חתי אהלכה קׄתל עליה
כמאיד אלנאס · וקולה לא תסגיר עבד אל אדניו פמע כון
דׄלך רחמה פאן תׄם פי הדׄה אלמצוה פאידה עטׄימה והי
אן נתכׄלק בהדׄא אׄלכׄלק אׄכרים אעני אן נגׄיר מן אסתגׄאר
בנא ונחמיה ולא נסלמה פי יד מן פר מן אמאמה ומא
כפי אנך תגׄיר מן אסתגׄאר בך אלא אנך ילזמך מנה
מׄלזם והו אן תנטׄר פי מצאלחה ותנעם עליה ולא תוׄלם
קלבה בכלמה והו קולה תעאלי עמך ישב בקרבך באחד
שעריך בטוב לו לא תוננו תׄם אנה פרץ הדׄא אלחכם
פי אקל אלנאס ואחטׄהם מנזלה והו אלעבד פכיף אדׄא
אסתגׄאר בך רגׄל גׄליל אלקדר כיף יתעׄין עליך אן תפעל
פי חקׄה ופי מקאבלה הדׄא אלאמר איצׄא אן אלמתעדׄי
אלטׄאלם אדׄא אסתגׄאר בנא לא יגׄאר ולא יׄרחם ולא
יׄסקט ענה חק בונה ולו אסתגׄאר באגׄל שכׄץ ואכברהם
מנזלה והו קולה מעם מזבחי תקחנו למות פהדׄא קד
אסתגׄאר באללה תעאלי ותעלק במא הו מנסוב לאסמה

למן לה שגל פי אלפחץ ויהי לי שור וחמור אמא אנמאל ואלכיל פלא תוגד פי אלאכתר אלא ענד אחאד ופי בעץ אלמואצע· אמא עריפת פטר חמור פלכון דלך דאעיא לפדיתה צרורה ולדלך קיל מצות פדיה קודמת למצות עדיפה· ואמא גמיע מצות אלתי אחצינאהא פי הלכות שמטה ויובל פמנהא רחמה ותוסעה עלי אלנאס כאמה כמא נץ ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה וגו' ולתנם אלארץ ותקוי בתבוירהא ומנהא רפק באלעביד ואלפקרא אעני השמטת כספים והשמטת עבדים ומנהא נמר פי מצאלח אלמעאיש עלי אלדואם והו כון אלארץ כלהא חבסא לא יצח פיהא ביע בתאת והארץ לא תמכר לצמתת פיבקי מאל אלאנסאן מחרום אלאצל עליה ועלי ורתאתה וינתגע גלתה לא גיר פקד אתינא עלי תעליל כל מא תצמנה ספר זרעים מן תאליפנא גיר כלאי בהמה וסתתבין עלה דלך· וכדלך אלמצות אלתי אחצינאהא פי הלכות ערכים וחרמים כלהא תנחו נחו אלצדקאת מנהא שי ללכהנים ומנהא שי לבדק הבית ובגמיע דלך איצא יחצל כלק אלכרם ואן יתהאון אלאנסאן באלמאל פי חק אללה ולא יבכל פאן אכתר אלפסאדאת אלואקעה פי אלמדן בין אלנאס אנמא הו מן אגל אלבלב עלי אלקניה ואלתזיד מנהא ואלשרה פי אתכסב· וכדלך גמיע אמצות אלתי אחצינאהא פי הלכות מלוה ולוה האמלהא ואחדה ואחדה תגדהא כלהא רפקא באלצעפא ורחמה להם

אללה ואנעאמה ליעלם אלאנסאן אן מן אלעבאדה אן ידכר חאלאת ציקתה ענד מא יוסע עליה הדא אלגרץ מאכר פי אלתורה כתירא וזכרת כי עבד היית וגו׳ לאנה יכאף מן אלאכלאק אלמשהורה לכל מן רבי פי נעמה אעני אלאנתראר ואלעגב ואהמאל אלארא אלצחיחה פן תאכל ושבעת ובתים וגו׳ וקאל וישמן ישרון ויבעט וגו׳ פלאגל הדא אלתוקע אמר במקרא בכורים פי כל סנה בין ידיה תעאלי ובמחצר סכינתה וקד עלמת איצא תאכיד אלתורה פי תדכר אלמכות אלתי נזלת באלמצריין דאימא למען תזכר את יום צאתך וגו׳ וקאל ולמען תספר באזני בנך וגו׳ וחק להדא אלאמר דלך לאנהא אלקצץ אלתי תחקק צחה אלנבוה ואלגזא ואלעקאב פכל מצוה תודי לדכר שי מן אלמעגזאת או לתכליד דלך אעתקאד פקד עלם פאידה תלך אלמצוה · וכביאן קאל פי בכור אדם ובכור בהמה ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו וגו׳ על כן אני זובח לי״י וגו׳ ואנמא לם כאן דלך כציצא בבקר ובצאן וחמור פבין גרא לאן הדה הי אלחיואנאת אלאהליה אלתי הרבי והי מוגודה פי אכתר אלמואצע ובכאצה פי אלשאם ובכאצה ענד ישראל אלדי נחן כלנא רעאה ען אב ען גד רועי צאן היו עבדיך וגו׳ אמא אלכיל ואלגמאל פליסת מוגודה ענד אלרעאה עלי אלאכתר ולא פי כל מוצע תאמל גזוה מדין לא תגד פיהא מן אלחיואן גיר בקר וצאן וחמור לאן נוע אלחמאר כאן צרוריא ללנאס כלהם ובכאצה

ואן לא יציק עלי מצטר ולא יולם קלב שבץ צעיף אלחאל· אמא מתנות עניים פאמרהא בין כדלך אמר אתרומות ואלמעשרות קד בין עלתהא כי אין לו חלק ונחלה עמך וקד עלמת עלה דלך ליכון הדא אלשבט בגמלתה מנפרדא ללעבאדה ועלם אשריעה לא ישתגל בחרת ולא בחצאד אלא ללה כאלצא כמא קאל יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל והגד נץ אלתורה פי מואצע הלוי והגר והיתום והאלמנה לאנה יעדה דאימא פי גמלה אלעניים אד לא קניה לה· אמא מעשר שני פאמר באכראגה פי אגתדא פקט פי ירושלם איצא ליכון דלך דאעיא צרורה ללתצדק בה אד לא ימכן תצריפה גיר פי אלאכל ויסהל עלי אלאנסאן תחצילה אולא באול ויגב אגתמאע פי מוצע ואחד ליתאכד אלאכא ואלמחבה תאכדא כתירא בין אנאס· ואמא נטע רבעי פאנה מע מא פיה מן ראיחה עבודה זרה לתעלקה באלערלה כמא דכרנא פאנה יגרי מגרי אלתרומה ואלחלה ואלבכורים וראשית הגז לאנה געל אלאואיל כלהא ללה ליתמכן כלק אלכרם ויקל אלשרה פי אלאכל ואלתכסב וכדלך הדא אלמעני בעינה פי אכד אלכהן זרוע ולחיים וקבה לאן לחיים מן אול גתה אלחיואן והזרוע הו אלימין והו איצא אול ממא תפרע מן אלגתה וקבה אול אלאחשא כלהא· ואמא מקרא בכורים פפיה איצא כלק אלתואצע לאנה הו אלדי יאכד אלסל על כתפיו ופיה אעתראף באפצאל

פצל לח

אלמצות אלתי תשתמל עליהא אלגמלה אלתאלתה הי
אלתי אחצינאהא פי הלכות דעות ופאידתהא
כלהא בינה ואצחה לאנהא כלהא אכלאק בהא תצלח
חאל אמעאשרה בין אלנאס ודלך מן אלביאן פי חז לא
אחתאג אן אטול פיה ואעלם אן פי בעץ אלמצות איצא
מא אלקצד בה חצול כלק נאפע ואן כאנת אעמאלא מא
ויטן בהא אנהא גזירת הכתוב ללא גאיה ונחן נבינהא
ואחדה ואחדה פי מואצעהא ואמא הדה אלתי אחצינאהא
פי הלכות דעות פהי כלהא מצרח בהא אן אלקצד בהא
חצול תלך אלאכלאק אלברימה :

פצל לט

אלמצות אלתי תצמנתהא אלגמלה אלראבעה הי אלתי
אשתמל עליהא ספר זרעים מן תאליפנא גיר
אלכלאים וכדלך דין ערכים וחרמים וכדלך אלמצות
אלתי אחצינאהא פי הלכות מלוה ולוה ואלתי אחצינאהא
פי הלכות עבדים והדה אלמצות כלהא אדא תאמלתהא
ואחדה ואחדה וגדתהא טאהרה אלפאידה פי רחמה
אלצעפא ואלמסאכין והקויה אלפקרא בוגוה מכתלפה

שי לא יכון פיה ראיחה̇ עבודה זרה יחרם כמא בינא פי קולהם אין הולין אותה באילן וגו' וחרמת כלהא אעני חקותיהם אלתי הסמי דרכי האמורי למא תג̇ר אליהא מן עבודה זרה אד̇א תאמלת סירהם פי פלאחתהם תג̇ד אנואע פלאחה̇ תסתקבל פיהא כואכב ואנואעא תסתקבל פיהא אלניראן וכת̇ירא מא יוקתון טואלע ללזראעה̇ ובכוראת ודוראת ידורהא אלדי יגרס או יזרע מנהם מן ירי אן ידור כמס דוראת ללכמסה̇ דראדי ומנהם מן ירי בסבע דוראת ללכמסה̇ דראדי ואלנירין ויזעמון אן הד̇ה כלהא כואץ̇ מפידה̇ ג̇דא פי אלפלאחה לירבטוא אלנאס לעבאדה̇ אלכואכב פחרמת תלך חקות הגוים כלהא עלי אלעמום וקאל ולא תלכו בחקות הגוי וגו' ומא כאן מנהא אשר̇ שהרה̇ ופשא או פיה תצריח בנוע עבודה זרה כנץ̇ פיה אלחרמאן מת̇ל אלערלה ואלכלאים וכלאי הכרם ואלעג̇ב ענדי מן קול ר' יאשיה פי כלאי הכרם והו הלכה עד שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד לא שך̇ אנה אטלע עלי אצל הד̇ה אלקצה̇ מדרכי האמורי פקד תבין̇ לך ביאנא לא שך̇ פיה אן תחרים אלשעטנז ואלערלה ואלכלאים מן אג̇ל עבודה זרה ואן תחרים חקותיהם אלמשאר אליהא למא תג̇ר אליה מן עבודה זרה כמא בינא:

בטאלע כדא ובֻכָּר בכדא ודֻעי בכדא פי וקת אלתרכיב
יגי מן דלך אֻמרכּב שי יועמון אנה ינפע מנאפע עטימה
אכשף מא דכרוה פי אול אלפלאחה פי הרכיב אלזיתון
פי אלאֻתרג ואלאצה ענדי אן ספר רפואות אלדי גנז
חזקיהו מן הדא אלקביל כאן בלא שך ובדלך דכרוא
איצא אן ענד תרכיב נוע פי נוע גירה ינבגי אן יכון אלגצן
אלדי יֻראד תרכיבה פי יד גאריה חסנה ורגל יאתיהא
אתיאנא קביחא דכרוה קאלוא וענד מנאשבתהמא הדא
אלפעל תֻרכּב אלמראה אלגצן פי אלשגרה ולא שך אן
הדא כאן קד שהר ומא בקי אחד יעמל סואה ובכאצה
למא אקתרן בה מן לדה אלגבאח מע אלטמע פי תלך
אלמנאפע פלדלך חֻרמת אלכלאים אעני הרכבת אילן
באילן לנבעד מן אסבאב עבודה זרה ומן תועבות
מנאכחתם אלכארגה עמא פי אלטבע ומן אגל הרכבת
אילן חֻרם אלגמע בין אי נועין מן אזרעים ולו באמגאורה
אנת אדא תאמלת מא רוי מן פקה הדה אלמצוה תגד
הרכבת אילן לוקין עליה מן התורה בכל מקום לאנה
אצל אלנהי ואן כלאי זרעים אעני אמגאורה לא תֻחרם
גיר פי ארץ ישראל · ובדלך דכרוא בביאן פי תלך
אפלאחה אן כאנת סירתהם אן יזרעוא שעירא וזביבא
מעא וזעמוא אן לא יצלח אלכרם אלא בדלך פחרמת
אלשריעה כלאי הכרם ואמרת בחרק אלגמיע לאן
חקות הגוים כלהא אלתי כאנוא יזעמון אנהא כואץ ולו

אלא באלאמר אלאכתֹרי ואכתֹר מא חכמוֹ אול גֹלתֹ
אלגֹטיעה פי ארץ ישראל תֹלתֹ סנין וצֹמֹן לנא תעאלי אן
באתלאף הדֹה אלגֹלתֹ אלאולי ואפסאדהא תכתֹר גֹלתֹ
אלשגֹרה קאל להוסיף לכם תבואתו ואמר באכל נטע
רבעי לפני יי עוֹצֹא מן אכל אלערלה פי בית עבודה זרה
כמא בינֹא וממא דֹכרוה איצֹא קדֹמא עובדי עבודה זרה
פי תלך אלפלאחה אלגבטיה אנהם כאנוא יעפֹנון אשיא
דֹכרוהא ויחרסון להא חלול אלשמס בברוגֹ מעלומה
ואעמאל סחריה כתירה וזעמוא אן דֹלך אלשי יכון מֹעדֹא
ענד כל אחד מתי מא גרם שגֹרה מטעמה דֹ חולהא או
מעהא מן דֹלך אלשי אלמֹעפֹן פיסרע נבאת אלשגֹרה
ותתֹמר פי אסרע וקת עלי גיר אלמעהאד ודֹכרוא אן הדֹא
באב עגֹיב יגֹרי מגֹרי אלטלסמאת ואנה אגֹרב אבואב
אלסחר פי אסראע כרוגֹ תֹמר מא יכרגֹ וקד בינֹא לך
ואעלמנאך הרב אשריעה מן הלך אעמאל אלסחר כלהא
פלדֹלך חרמת אשריעה כל מא תנבתה אלשגֹר אמטעמה
תֹלתֹ סנין מן יום גרסהא פלא חאגֹה לאסראע נבאתהא
עלי מא כאנוא יזעמון ובעד תֹלתֹ סנין יכמל אכֹראגֹ תֹמר
אכתֹר אלשגֹר אמטעמה פי אלשאם עלי מגֹרי טביעתהא
ולא ילתֹגֹא לדֹלך אלעמל אלסחרי אלמשהור אלדֹי כאן
ענדהם פאפהם הדֹה אעגֹיבה איצֹא · ומן אארא אמשהורה
פי תלך אלאזמנה אלתי כלדוהא אלצאבה אנהם קאלוא
פי תרכיב אלשגֹר נוע פי נוע אכֹר אן דֹלך אדֹא פֹעל

אנת תרי אלקואבל יאבׄרן אלאצאגר פי אלקמאט וילקׄן בכׄורא לים באלטׄיב אלריח עלי אלנאר ויהרׄבן אׄאצאגר עלי דׄלך אלבכׄור מן פוק אלנאר והדׄא צׄרב מן אׄהעברה באש בלא שך לא יחׄל עמלה פתאמׄל כׄבאתׄה ואצׄע הדׄא אלראי כיף כׄלדה בהדׄא אלכׄיאל התי קאומתה אׄשריעה אׄאפׄא מן אלׄסנין ולם ימתׄח אתׄרה· וכׄדׄלך איצׄא פעל עובדי עבודה זרה פי אמר אלאמואל וסנׄוא אן תכון שגׄרה ואחדׄה ללׄמעבוד והי אׄאשרה תוכׄד גׄלׄתהא יׄקרב בעצׄהא ותׄוכל בקיתהא פי בירת עבודה זרה כמא בׄינוא פי אחכאם אלאשרה· וכׄדׄלך רסמוא אן אול תׄמרה תׄברגׄהא כל שגׄרה מאכול תׄמרהא יׄפעל בה דׄלך אעני יׄקרב בעצׄה ויׄוכל בעצׄה פי בית עבודה זרה ואשאעוא איצׄא באן אׄי שגׄרה לם יׄפעל הדׄא באול גׄלׄתהא גׄפׄרת תׄלך אׄשגׄרה או יסקט תׄמרהא או תקׄל גלתהא או תׄעתריהא אׄפׄה כמא אשאעוא אן כל ולד לא יׄגׄאז פי אלנאר ימות פבכׄוף אלנאס עלי אמואלהם באדרוא איצׄא לדׄלך פקאומת אׄשריעה הדׄא אלראי ואמר תׄעאלי בחרק כל מא תנבתה אלשגׄר אלמטעמה פי מדׄה תׄלתׄ סנין לאן בעצׄהא תתׄמר בעד סנה ובעצׄהא תׄתמר אול גׄלׄתהא בעד סנתין ובעצׄהא בעד תׄלאתׄ והדׄא הו אלאכׄתׄרי למן יגׄרם כמא שאן אלנאס אן יפעלוא באחד אלתׄלתׄה אוגׄה אׄמשהורה והי נטיעה והברכה והרכבה ולא יׄלתפת למן יזרע נואה או עׄגׄמׄה אד אׄשריעה לא תׄעלק אׄאחכאם

אלפאסדה ואלבֻעד ענהא אלי טרף אכר · וממא נגבה עליה הו אן אלדין יצֿען אלארא אלכאדבה אלתי לא אצל להא ולא פאידה פיהא אן יחתאלוא פי תתבית אעתקאדהא באן ידיעוא פי אנאס אן מן לם יפעל דלך אלפעל אלמכלד לדלך אלאעתקאד תחל בה אלאפה אלפלאניה וקד יתפק דלך באלערץ יומא מא לשכץ מא פירום דלך אלפעל ויתבע דלך אלראי וקד עֻלם מן טביעה אלנאס עלי אלעמום אן אשד חדרהם וכופהם אנמא הו עלי דהאב אלמאל ואלולד פלדלך אשהרוא עבדה אלנאר פי תלך אלאומנה אן כל מן לא יעביר בנו ובתו באש ימותון אולאדה פלא שך אן מן אגל הדה אלשנאעה באדר כל אחד לפעלה לשדה אלשפקה ואלתוקע עלי אלולד ולנזארה דלך אלפעל ולסהולתה לאן ליס תם שי אלא תגויזה עלי אלנאר ולא סימא כון אמר אלאולאד אלאצאגר מסלמא ללנסא ומעלום סרעה אנפעאלהן וצֿעף עקולהן עלי אלעמום פלדלך קאומת אלשריעה הדא אלפעל גדא וגא פיה מן אלתאכיד מא לם יגי פי סאיר אנואע עבודה זרה למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי תם אכבר אלצאדק ען אללה תעאלי וקאל אן הדא אלאמר אלדי תפעלונה ליעיש אלולד בהדא אלפעל יביד אללה פאעלה ויסתאצל נסלה קאל ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו וגו' ואעלם אן אתאר דלך אלפעל באקיה אלי אליום לשהרתה כאן פי אלעאלם

קד יתכדהא ליכסרהא פיבקיהא פתציר לה מוקש וחתי לו כסרת וסבכת או ביעת לגוי להרם לאסתנפאע בתמנהא ועלה דלך לאנה כתירא מא יעתקד אלגמהור אלאמור אלאתפאקיה אסבאבא דאתיה כמא תגד אכתר אלנאס יקול אנה מנד סכן הדה אלדאר או מנד אשתרי הדה אלדאבה או הדה אלאלה אסתגני וכתר מאלה ואנהא כאנת מבארכה עליה פקד כאן יתפק לשבץ מא אן ינגח תגרה או יכתר מאלה מן דלך אלתמן פיטן דלך סבבא ואן ברכה תמן תלך אלצורה אלמביעה אוגבת לה דלך פיעתקד פיהא מא רום אשריעה כלה צד הדא אעתקאד כמא יבין מן גמיע נצוץ אתורה והדה הי אלעלה בעינהא פי תחרים אלאסתנפאע בצפוי נעבד ובתקרובת עבודה זרה ואלאתהא כי נסלם מן תלך אלטנה לאנה כאן אעתקאדהם פי דלך אלזמאן פיהא עטימא ואנהא תחיי ותמית ואן כל כיר ושר מנהא אעני מן אלכואכב ולדלך אסתותקת אלשריעה פי אזאלה דלך אלראי באלעהוד ואלשהאדה ואלאימאן אלמגלטה ואלאלות אלמדכורה וחדר מן אכד שי מנהא ואלאסתנפאע בה ואעלמנא תעאלי אנה אן אכתלט מן תמנהא שי פי מאל אנסאן פהו יתלף אלמאל ויבידה והו קולה ולא תביא תעבה אל ביתך והיית חרם כמהו וגו׳ פנאהיך אן תעתקד פיהא ברכה ואדא תתבעת אחאד אלמצות כלהא אלתי גאת פי עבודה זרה וגדתהא בינה אעלה והי אזאלה תלך אארא

קאלוא אן תולין אותה באילן ואין קוברין אותה בפרשת
דרכים מפני דרכי האמורי ועלי דׄלך פקס ולא יצעב
עליך תלך אלתי אבאהוהא מתל מסמר הצלוב ושן השועל
לאן תלך פי תלך אלאזמנה̇ יטׄן בהא אנהא אבׄרנתהא
אלתגרבה̇ פצארת משום רפואה ותגרי מגרי תעליק
אלפאוניא עלי אלמצרוע ואעטא כרוׄ אלכלב לאוראם
אלחלק ואלבכור באלכלׄ ואלמרקשיתא לאוראם אותראת
אלצלבה̇ פאן כל מא צחׄת תגרבתה מתׄל הדׄה ואן לם
יקתצׄה קיאם פיחל פעלה פאנה משום רפואה ולחק
באסהאל אמסהלאת פחצׄל הדׄה אלגראיב מן קולי אדׄהא
אנאטר וצׄנהא כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרתיך·
וקד בינׄא פי תאליפנא אלכביר אן חלק פאת ראש
ופאת זקן חרׄם מן אגׄל כונה זׄי כומרי עבודה זרה
והי אלעלה̇ איצׄא פי תחרים אלשעטנז לאן הכׄדא כאן זׄי
אכומרין איצׄא יגמעון בין אלנבאת ואלחיואן פי אללבאס
ויכון כאתם מן אחד אלמעאדן פי ידה תגד דׄלך מנצוצא
פי כתבהם· והי אלעלה̇ איצׄא פי קולה לא יהיה כלי גבר
על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה תגדה פי כתאב
טמטם יאמר אן ילבס אלרגל תׄוב אמראה̇ מצבוגא ענד
מא יקף ללזהרה̇ ותלבס אמראה̇ אלדרע ואׄלאת אסלאח
ענד אלוקוף ללמריך ופיה איצׄא ענדי עלה̇ אכׄרי ודׄאך
אן הדׄא אלפעל מחרך ללשהואת ומוגב לאנואע פסוק·
ואמא תחרים אלאסתנפאע בעבודה זרה פבין גדׄא לאנה

עבארתהא מן איהאם אנאם ברפע אדיאת מבצוצה וגלב מנאפע מבצוצה צמן פי דברי הברית אן בעבארההא תפקד תלך אלמנאפע ותחל תלך אלאדיאת · פקד תבין לך איהא אלנאטר לאי שי קצד אלכתאב לתלך גזאיאת אלקללות ואלברכות אלמצמנה פי דברי הברית ולצצהא דון גירהא פאעלם קדר הדה אלפאידה אלעטימה איצא · וללאבעאד ען גמיע אעמאל אלסחר נהי ען עמל שי מן סירהם ולו ממא יתעלק באעמאל אלפלאחה ואלרעאיה ונחוהא אעני כל מא יקאל אנה ינפע ממא לא יקתציה אלנטר אלטביעי אלא יגרי בזעמהם מגרי אלכואץ והו קולה ולא תלכו בחקות הגוי והי אלתי יסמונהא ז״ל דרכי האמורי לאן תלך פרוע אעמאל אלסחרה לאנהא אמור לא יקתציהא קיאם טביעי פהי תגר לאעמאל אלסחר אלתי הי מסתנדה לאמור נגומיה צרורה פיתדרג אלאמר לתעטים אלכואכב ועבאדתהא וקאלוא בתצריח כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי יענון אן כל מא יקתציה אלנטר אלטביעי הו אלגאיז וגיר דלך חראם ולדלך למא קיל אילן שהוא משיר פירותיו טוענו באבנים וסוקרו בסקרא אעתרץ הדא אלעמל וקיל בשלמא טוענו באבנים כי היכי דלכחוש חיליה אלא סוקרו בסקרא וגו׳ פקד תבין אן רשמה באמגרה וכל מא שאבהה ממא לא קיאם יקתציה יחרם פעלה משום דרכי האמורי ובדלך קאלוא פי שליא של מוקדשין תקבר

מכשפה לא תחיה ואיצׄא לשפקה אלנאס באלטבע עלי קתל אלנסא ולדׄלך איצׄא בין פי עבודה זרה כאצׄה איש או אשה וברר, וקאל את האיש או את האשה מא לם יגי מתׄל דׄלך פי חלול שבת ולא פי גירה ועלה דׄלך כתׄרה אלשפקה עליהן באלטבע ולמא כאנת אלסחרה יזעמון בסחרהם אנה יותׄר ואנהם בתׄלך אלאפעאל יטרדון חיואנאת מוׄדיה ען אלקרי כאלאסוד ואלתׄעאבין ונחוהא ויזעמון איצׄא באנהם בסחרהם ידפעון אנואע אדׄיאת ען אלנבאת כמא תגד להם אפעאלא יזעמון אנהא תמנע נזול אלברד ואפעאלא תקתל אלדוד מן אלכרמאת חתי לא תתלבהא וקד טוׄלוא פי קתל דוד אלכרמאת אעני אלצאבה בתׄלך דרכי האמורי אלמדׄכורה פי כתאב אלפלאחה אלנבטיה וכדׄלך יזעמון אן להם אפעאלא תמנע מן תסאקט אוראק אלנבאת ואלתׄמר פלאגׄל הדׄה אלאמור אלמשהורה חיניד צׄמן פי דברי הברית אן בעבאדה עבודה זרה ותלך אעמאל אלסחר אלתי תזעמון אנהא תבעד ענכם הדׄה אלאדׄיאת בהא תחל תלך אלאפאת בכם קאל והשלחתי בכם את חית השדה ושכלה אתכם וקאל ושן בהמות אשלח בם עם חמת זחלי עפר וקאל פרי אדמתך יירש הצלצל וקאל כרמים תטע ועבדת ויין לא תשתה ולא תאגור כי תאכלנו התולעת וקאל זיתים יהיו לך בכל גבולך ושמן לא תסוך כי ישל זיתך גמלה אאמר אן כל מא תחיׄלוא בה עובדי עבודה זרה לתכליד

מקבלאת ומדבראת אלי כלאף ויֻשַׁרְן ללשמס ותמאם דׄלך אלפעל אלטויל חתי יברג אלמא בזעמהם וכמא ידׄכרון אן ארבע נסוה יסתלקין עלי טהורהן וירפען ארגלהן מתפחׄגאת ויקלן כדׄא ויפעלן כדׄא והן עלי הדׄא אלוצׄע אׄקביח פירתפע אלברד אלנאזל עלי דׄלך אלמוצׄע וכתׄיר מן הדׄה אׄכׄראפאת ואׄהדׄיאנאת לא תגדהם קט ישתרטון פי פעלהא אלא אלנסא ולא בד פי אעמאל אׄסחר כלהא מן לחׄט אמר אׄכואכב אעני אנהם יזעמון אן הדׄא אׄנבאת הו מן קסמה אלכוכב אלפלאני וכדׄלך כל חיואן וכל מערן ינסבונה לכוכב וכדׄלך יזעמון אן תלך אלאפעאל אלתי יפעלהא אׄסחרה הי אנואע עבאראת לדׄלך אׄכוכב וירצׄיה דׄלך אלפעל או דׄלך אלקול או אלבׄכור ולדׄלך יפעל לנא מא נריד ובעד הדׄה אלמקדמה אלתי תצח ענדך מן קראתך כתבהם אׄמוגודה אלאן באידינא אלתי קד ערפתך בהא אסמע כלאמי · למא כאן רום אׄשריעה כלהא וקטבהא אלדׄי עליה תדור הו אזאלה עבודה זרה ומחו אתׄרהא ואן לא יׄתכׄיל פי כוכב מן אלכואכב אנה יצׄר או ינפע פי שי מן הדׄה אׄאחואל אׄמוגודה לאשכׄאץ אלנאס לאן הדׄא אלראי הו אלדאעי לעבאדתהא לזם באלצׄרורה אן יׄקתל כל סאחר לאן אלסאחר הו עובד עבודה זרה בלא שך לכן בטרק כאצׄה גריבה גיר טרק עבאדה אלגמהור לתלך אלׄאלהה ולכון תלך אלאפעאל כלהא אנמא אשתׄרט פי גׄלהא אן יפעלהא אלנסא קאל

יוכ̇ד מן אלשי אלפלאני עדד כדא ומן אלאכר עדד כדא והו באב ואסע גדא אנא אחצרה לך פי תלתה̈ אנואע אחדהא מא יתעלק בשי מן אלמוגודאת נבאתא כאן או חיואנא או מעדנא ותאני מא יתעלק בתחדיד זמאן תעמל פיה תלך אלאעמאל ותאלתה אפעאל אנסאניה̈ תפעל מתל אלרקץ או תספיק אלידין או אלציאח או אלצחך או אלקפז עלי פרד רגל או אלאסתלקא עלי אלארץ או חרק שי או תדכין בדכנה̈ מעלומה̈ או כלאם יתכלם בה מפהום או גיר מפהום פהדה הי אנואע אעמאל אלסחר. פתם אפעאל סחר לא תתם אלא בגמיע הדה אלאפעאל כלהא מתל אן יקולוא תוכ̇ד כדא וכדא ורקה̈ מן אנבאת אלפלאני ויכון אכ̇דהא ואלקמר פי אלברג אלפלאני והו פי ותד אלשרק או פי גירה מן אלאותאד ויוכד מן קרון אלחיואן אלפלאני או מן וסכה או מן שערה או מן דמה קדר כדא ואלשמס פי וסט אלסמא מתלא או פי מוצע מחוז ויוכ̇ד מן אלמעדן אלפלאני או עדה̈ מעאדן ותסבך בטאלע כדא ותכואכב עלי נצבה̈ כדא תם תתכלם ותקול כדא ואנת תבכר בתלך אלאוראק ונחוהא לתלך אלצורה̈ אלמסבוכה̈ פיגרי כדא ותם אפעאל סחר יזעמון אנהא תתם בואחדה̈ מן הדה אלאנואע ואכתר הדה אלאעמאל אסחריה̈ ישתרטון פיהא אן תכון אפאעלאת נסוה̈ צרורה̈ כמא תגדהם דכרוא פי אסתנבאט אמיאה אן עשר נסוה̈ אבכאר ילבסן אלחלי ואלתיאב אלחמר וירקצן ויזחפן

אמא מע אעתקאד אלתובה פהו ינצלח וירגע לאחסן חאל ולאבמל ממא כאן קבל אן יעצי ולדלך כתרת אלאעמאל אלמתבהה להדא אלראי אלצחיח אלנאפע גדא אעני אלודיין ואלקרבנות עלי אלסהו וכדלך איצא עלי תעמד בעץ אתאם ואלתעניות ואלאמר אלעאם ללתובה מן כל דנב אלאקלאע ענה פתלך גאיה הדא אלראי פהדה כלהא קד באנת פאידתהא :

פצל לז

אלמצות אלתי תצמנתהא אגמלה אתאניה הי אלמצות כלהא אלתי אחצינאהא פי הלכות עבודה זרה ובין הו אנהא כלהא ללכלאץ מן אגלאט עבודה זרה ומן ארא אכר גיר צחיחה אנגרת מע עבודה זרה מתל מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר וגירהא מן קבילהא ואדא קראת כל אלכתב אלתי דכרת לך יבין לך אן אסחר אלדי תסמעה הו אפעאל כאנוא יפעלונהא אלצאבה ואלכסדאניון ואלכלדאניון ואכתר דלך כאן פי אלמצריין ואלכנעאניין כאנוא יוהמון בהא או יתוהמון אנהא תפעל אפעאלא עגיבה גריבה פי אלוגוד אמא לשכץ ואחד או לאהל מדינה והלך אלאפעאל אלתי יפעלהא אלסחרה לא יקצי אקיאם ולא יצדק אלעקל אנהא תוגב שיא בוגה מתל אן יקצדוא לגמע נבאת מעלום פי וקת מעלום או

באלימין באסמה ונֿהינא ען חנת אלימין וען אֹימאן אללגו כל הדֿא בֿין אלעלה אנה תעטימא לה תעאלי פהדה אעמאל תוגֿב אעתקאד עטמתה · ובדֿלך אלאמר אלדֿי אמרנא באסתצראכֿה תעאלי ענד כל שדה אעני קולה והרעותם בחצוצרות הו מן הדֿה אגֿמלה לאנה פעל יתֿבת בה אלראי אלצחיח והו אנה תעאלי מדרך אחואלנא ובידה אצלאחהא אדֿא טֿענא ואפסאדהא אדֿא עצינא לא אן נעתקד דֿלך אתֿפאקא ואמרא ערץ והדֿא הו מעני קולה ואם תלכו עמי קרי יעני אני אדֿא אנזלת בכם הדֿה אלאפאת עקאבא לכם אן חמלתם תלך אלאפאת מחמל אלאתֿפאק פאזידכם מן דֿלך אלאתֿפאק בזעמכם אשדה ואצעבה והו קולה והלכתי עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי לאן אעתקאדהם אן דֿלך אתֿפאק ממא יוגֿב דואמהם עלי אראהם אלפאסדה ואעמאלהם אלטלמיה ולא ירגֿעון ענהא כמא קאל הכיתה אותם ולא חלו פלדֿלך אמרנא באלדעא לה תעאלי ואלהרע אליה ואלצראךֿ בין ידיה ענד כל מלמה · ובין הו אן אתשובה איצֿא מן הדֿה אלגֿמלה אעני מן אלארא אלתי לא ינתטם וגֿוד אשכֿאץ אלמתשרעין אלא באעתקאדהא לאנה לא בד לשכֿץ מן אן יכטי ויזל אמא בגֿהלה פי ראי יותֿרה או כלק והו גֿיר מותֿר באלחקיקה או בגלבה שהוה או גֿצב פלו אעתקד אלשכֿץ אן לא גֿברה להדֿא אלצדע אבדא לדאם פי צלאלה וקד רבמא זאד פי עציאנה אדֿ לם תבק לה חילה

כלק מא או ראי או צלאח אעמאל תכׄן אשבׄץ פי נפסה ותׄכמׄלה פהם יסמׄונהא שבין אדם למקום ואן כאנת ענד אלחקיקה קד חוׄי לאמור בין אדם לחבירו לכן בעד תׄסט אשיא כתירה ובאעתבאראת עאמׄה וליסת הי ואצלה לאריׄה אלגיר אבתדאׄא פאפהם הדׄא · ובעד אכׄבארי בעלל הדה אלגמל ארגע לתתבׄע מצות כל גמלה מנהא ממא תוהׄם אן לא פאידה פיהא או אנה חכם לא ידׄרך עקלׄא בוגה פאבׄין עלה דלך ומוצׄע אלפאידה פיה אלא תלך אלאחאד אלתי לם אדרך אלקצד בהא אלי הדׄא אלוקת :

פצל לו

אלמצות אלתי תצׄמנתהא אלגמלה אלאולי והי אלארא אלתי אחצינאהא פי הלכות יסודי התורה כלהא בׄינה אלעלה תאמׄלהא ואחדה ואחדה תגד צחה דלך אלראי ואנה אמר ברהאני · וכדׄלך כל מא גא מן אלחׄץ ואלתאׄכיד פי אלתעלם ואלתעלים בׄין אלפאידה לאנה אן לם יחצל עלם לא יחצל עמל צאלח ולא ראי צחיח · ואׄכראם חׄמלה אלשריעה איצׄא בׄין אלפאידה לאנה אן לם תתׄצע להם עטׄמה פי אלנפוס לא יׄסמע קולהם פי מא ירשדון אליה מן אלארא ואלאעמאל ופי צׄמן הדה אלמצוה איצׄא אלתכׄלק באלחיא אעני קולה מפני שיבה תקום · ומן הדה אלגמלה איצׄא אלאמר אלדׄי אׄמרנא

אלזמאן · אלגמלה אלתׄאניה עשרה תשתמל עלי אלמצות אלמתעלקה באלטמאות ואלטהרות והי כלהא אלקצד בהא עלי אלעמום אגתנאב דכׄול אלמקדש כי יכון לה פי אלנפס עטמה וכׄאף ורהב כמא סאבין · אלגמלה אלתׄאלתׄה עשרה תשתמל עלי אלמצות אלמתעלקה בתחרים אלמאׄכל ומא יתעלק בהא והי אלמצות אלתי אחצינאהא פי הלכות מאכלות אסורות ונדרים ונזירות מן הדׄה אלגמלה ואלקצד בדׄלך כלה קטע אלשרה ואלתסׄיב פי טלב אלאלדׄ ואתׄכׄאד שׄהוה אלטעאם ואלשראב גאיה כמא בינׄא פי צדר אבות מן שרח אלמשנה · אלגמלה אלראבעה עשרה תשתמל עלי אלמצות אלמתעלקה בתחרים בעץׄ אלמנאכח והי אלתי אחצינאהא פי ספר נשים והלכות אסורי ביאה וכלאי בהמה מן הדׄה אלגמלה ואלקצד בהדׄה איצׄא תקליל אׄנבאח ותקציר טול דׄ״ל שהוה אׄגמאע מא אמכן ולא יתׄכׄד דׄלך גאיה כפעל אלגאהליה עלי מא בינׄא פי שרח מסכת אבות ואלמילה איצׄא מן הדׄה אלגמלה · וקד עׄלם אן אלמצות כלהא תנקסם קסמין עבירות שבין אדם לחבירו ועבירות שבין אדם למקום ואלתי הי בין אדם לחבירו מן הדׄה אׄגׄמׄל אלתי קסמנאהא ואחצינאהא הי אׄגמלה אׄכׄאמסה ואלסאדסה ואלסאבעה ובעץׄ אׄגמלה אלתׄאלתׄה וסאיר אלגמל הי בין אדם למקום ודׄלך אן כל מצוה כאנת אמרׄא או נהיׄא אלקצד בהא תחציל

אלנאס בעצהם מע בעץ באלקרצה ואסתגאר ואלודאיע ואלביוע ואלאשריה ונחו דלך ואלמואריה מן הדא אלקביל והי אלמצות אלתי אחצינאהא פי ספר קנין ומשפטים ופאידה הדה אלגמלה בינה ואצחה לאן הדה אלמשארכאת אלמאליה צרוריה ללנאס פי כל מדינה פלא בד מן אֻמּא קואנין עדל פי הדה אלמעאמלאת והקדירהא תקדירא נאפעא · אלגמלה אלתאמנה תשתמל עלי מצות מאמור מחטורה אעני שבתות וימים טובים ואלכתאב קד בין עלה כל יום מנהא ודכר סבבה ואנה לחצול ראי או לראחה גסם או למגמוע אלאמרין גמיעא כמא סנבין פי מא בעד · אלגמלה אלתאסעה תשתמל עלי סאיר אלעבאראת אלעאמה אלעמליה מתל אלצלאה וקריאת שמע וסאיר מא אחצינאה פי ספר אהבה אלא אלמילה ופאידה הדה אלגמלה בינה לאנהא כלהא אעמאל תתבת אראא פי מחבה אלאלאה ופי מא יגב אן יעתקד פיה וינסב לה · אלגמלה אלעאשרה תשתמל עלי אלמצות אלמתעלקה באלמקדש ואלאתה ובדאמה והי אלמצות אלתי אחצינאהא פי בעץ ספר עבודה וקד תקדם לנא דכר פאידה הדה אלגמלה · אלגמלה אלחאדיה עשרה תשתמל עלי אלמצות אלמתעלקה באלקרבנות והי אכתר אלמצות אלתי אחצינאהא פי ספר עבודה וספר קרבנות וקד תקדם לנא דכר פאידה אלתשריע באלקראבין עלי אלעמום וצרוריה דלך פי דלך

אלסנין · אלג̇מלה̈ אלת̇אלת̇ה̈ תשתמל עלי אלמצות אלמתעלקה̈ בתהדיב אלאכ̇לאק והי אלתי אחצינאהא פי הלכות דעות ומעלום אן בחסן אלכ̇לק תתם̈ עשרה̈ אֹנאם ואנ̇תמאעהם אלד̇י ד̇לך צ̇רורי לאנתט̇אם אחואל אלנאס· אלג̇מלה̈ אלראבעה̈ תשתמל עלי אלמצות אֹמתעלקה̈ באלצדקאת ואלקרצ̇ה̈ ואלת̇וסעה̈ ומא אנג̇ר מע ד̇לך מת̇ל אלערכים ואלחרמים ואחכאם אלמלוה ואלעבדים וג̇מיע אלמצות אלתי אחצינאהא פי ספר זרעים סוי אלכלאים ואלערלה ועלה̈ הד̇ה כלהא בי̇נה̈ אד̇ נפעהא עאיד עלי אלכל באלתכאפו̇ אד̇ אלג̇ני̇ אליום הו או נסלה פקיר ג̇דא ואלפקיר אליום הו או ולדה ג̇ני̇ גדא· אלג̇מלה̈ אלכ̇אמסה̈ תשתמל עלי אלמצות אלמתעלקה̈ במנע אלט̇לם ואלעדואן והי אלתי אשתמל עליהא ספר נזיקין מן תאליפנא ופאידה̈ הד̇ה אלג̇מלה̈ בי̇נה̈ · אלג̇מלה̈ אלסאדסה̈ תשתמל עלי אֹמצות אֹמתעלקה̈ באקצאצאת מת̇ל דין גנב וגזלן ודין עדים זוממין ואכת̇ר מא אחצינאה פי ספר שופטים ופאידה̈ ד̇לך בי̇נה̈ ואצ̇חה̈ לאנה אן לם יעאקב אלג̇אני לם תרתפע אד̇יה̈ בוג̇ה ולא ירתדע כל מן יהם̈ בתעד̇י ולים כסכ̇ף אלד̇י זעם אן תרך אלקצאצאת רחמה̈ באלנאס בל תלך עין אלקסאוה̈ עליהם ופסאד נט̇אם אֹמדינה̈ בל אֹרחמה̈ מא אמר בה תעאלי שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך· אלג̇מלה̈ אלסאבעה̈ תשתמל עלי אלאחכאם אֹמאליה̈ אֹמתעלקה̈ במעאמלאת

ואן כאן ד'לך לאזמא פי חק אשכ'אץ ופי חק אכ'רין לא ילזם לאנה לו כאן בחסב אשכ'אץ לוקע אפסאד ללכל ונתת דבריך לשיעורין ומן אג'ל הד'א לא ינבגי אן תקיד אלאמור אלמקצודה קצדא אולא מן אלשריעה לא בזמאן ולא במכאן כל תכון אלאחכאם מטלקה עאמה כמא קאל תעאלי הקהל חקה אחת לכם לכן ילחט פיהא אלמצאלח אלעאמה אלאכת'ריה כמא בינא ובעד תקדימי להד'ה אלמקדמאת אכ'ד פי תביין מא קצדת תביינה :

פצל לה

קד קסמת אלמצות כלהא כחסב הד'א אלגרץ אלי ארבע עשרה גמלה · אלגמלה אלאולי תשתמל עלי אלמצות אלתי הי ארא אצליה והי אלתי אחצינאהא פי הלכות יסודי התורה ומן הד'ה אלגמלה איצא אלתשובה ואלתעניות כמא סאבין ולא יקאל פי אעטא אלארא אצחיחה ואלנאפעה פי אעתקאד אשריעה מא פאידתהא כמא בינא · אלגמלה אלת'אניה תשתמל עלי אמצות אלמתעלקה בתחרים עבודה זרה והי אלתי אחצינאהא פי הלכות עבודה זרה ואעלם אן כלאי בגדים וערלה וכלאי הכרם הי איצא מן הד'ה אלגמלה כמא יבין והד'ה אלגמלה איצא מעלומה אלעלה לאנהא כלהא להצחיח אלארא אלחקיקיה ותכלידהא פי אלגמהור עלי מרור

פצל לד

ממא יג̇ב אן תעלמה איצ̇א אן אלשריעה̈ לא תלתפת ללשאד̇ ולא יכון אלתשריע בחסב אלאמר אלאקל בל כ̇ל מא יראד תחצילה מן ראי או כ̇לק או עמל נאפע אנמא יקצד בה אלאמור אלאכת̇ריה̈ ולא ילתפת ללאמר אלקליל אלוקוע או לאד̇יה̈ תקע לואחד מן אלנאס מן אג̇ל ד̇לך אלתקדיר ואלתדביר אלשרעי לאן אלשריעה̈ הי אמר אלאהי ולך אן תעתבר באלאמור אלטביעיה̈ אלתי תלך אלמנאפע אלעאמה̈ אלמוג̇ודה̈ פיהא פי צ̇מנהא ולאזם ענהא אד̇יאת ש̇כ̇ציה̈ כמא באן מן כלאמנא וכלאם ג̇ירנא ובחסב הד̇א אלאעתבאר איצ̇א לא תג̇נב מן כון קצד אלשריעה̈ לא יתם פי כל ש̇כ̇ץ וש̇כ̇ץ בל ילזם צ̇רורה̈ וג̇וד אש̇כ̇אץ לא יכמלהם ד̇לך אלתדביר אלשרעי לאן אלצור אלטביעיה̈ אלנועיה̈ לא יחצל כל מא ילזם ענהא פי כל ש̇כ̇ץ וש̇כ̇ץ לאן אלכל מן אלאה ואחד ופאעל ואחד נתנו מרועה אחד וכ̇לאף הד̇א ממתנע וקד בינא אן ללממתנע טביעה̈ ת̇אבתה̈ לא תתג̇יר אבדא ובחסב הד̇א אלאעתבאר איצ̇א לא ימכן אן תכון אלשראיע מקידה̈ בחסב אכ̇תלאף חאלאת אלאש̇כ̇אץ ואלאזמאן שבה אלעלאג̇ אלטבי אלד̇י יכ̇ץ עלאג̇ כל ש̇כ̇ץ בחסב מזאג̇ה אלחאצ̇ר בל ינבגי אן יכון אלתדביר אלשרעי מטלקא עאמא ללכל

כמא סאבין · אמא תנטיף אלתיאב וגסל אלגסם ותנקיה
אלאוסאך פהו איצא מן מקאצד הדה אשריעה לכן בעד
תטהיר אלאעמאל ותטהיר אלקלב מן אלארא אלמנגסה
ואלאכלאק אמנגסה אמא אקתצאר עלי תנטיף אטאהר
באלתגסל ותטהיר אלתיאב מע אלשרה פי אללדארת
ואלתסיב פי אלמאכל ואלמנאכח פפיה גאיה אלדם קאל
ישעיה פי דלך המתקדשים והמטהרים אל הגנות אחר אחת
בתוך אוכלי בשר החזיר וגו׳ יקול אנהם יתטהרון ויתקדסון
פי אלמואצע אלמכשופה אלמבאחה תם אנהם ינפרדון
פי אלכדור ופי דואכל ביותהם במעאציהם והו תסיבהם
פי אכל אלמחרמאת החזיר והשקץ והעכבר ולעלה ישיר
בקולה אחר אחת בתוך ללאנפראד בנבאח חראם פמחצול
אלקול אן טואהרהם נטיפה משהורה אלנקא ואלטהארה
אמא אלבואטן פהם מע שהואתהם ולדארת אנסאמהם
ומא הכדא קצד אלשריעה בל אלקצד אלאול תקציר
אשהוה ותנטיף אלטאהר בעד תנטיף אלבאטן וקד נבה
שלמה עלי מן יעתמד עלי גסל אלגסם ותטהיר אלתיאב
ואעמאל וסכה ואכלאק רדיה פקאל דור טהור בעיניו
ומצאתו לא רחץ דור מה רמו עיניו ועפעפיו ינשאו פארא
תאמלת איצא הדה אלמקאצד אלתי דכרנא פי הדא
אפצל תבין לך עלל שראיע כתירה כאנת עללהא מגהולה
קבל עלם הדה אלמקאצד כמא סאבין פי מא יסתאנף :

ת̇עט̇ל הד̇ה אלג̇איה̈ ותצרף אלפכרה̈ ענהא בכל וגה
ומנע מן כל מא יוד̇י לשרה ולמג̇רד לד̇ה̈ והד̇א מקצד
כביר מן מקאצד הד̇ה אלשריעה̈ אלא תתאמל נצוץ אלתורה
כיף אמרת בקתל מן ט̇הר מן אמרה אנה מפרט פי טלב
לד̇ה̈ אלאכל ואלשרב והו בן סורר ומורה והו קולה
זולל וסובא ואמר ברגמה ואלמבאדרה̈ בקטעה קבל אן
יעט̇ם כ̇טבה ויהלך כת̇ירין ויפסד אחואל צאלחין בשרה̈
שרהה· ובד̇לך מן ג̇מלה̈ מקאצד אלשריעה̈ אללין ואלתאתי
ואן לא יכון אלאנסאן ד̇א כ̇טאטה̈ וגלט̇ה̈ בל מג̇יבא מטיעא
מניבא מתאתיא קד עלמת אמרה תעאלי ומלתם את
ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד הסכת ושמע ישראל
אם תאבו ושמעתם וקיל פי אלתאתי לקבול מא יג̇ב קבולה
ושמענו ועשינו וקיל פי ד̇לך עלי ג̇הה̈ אלמת̇ל משכני
אחריך נרוצה· וכד̇לך מן מקאצד אלשריעה̈ אלטהארה̈
ואלתקדים אעני בד̇לך אטראח אלנכאח ואג̇תנאבה ותקלילה
מא אמכן כמא סאבין למא אן אמר תעאלי בתקדים
אלמלה̈ לקבול אלתורה וקאל וקדשתם היום ומחר קאל
אל תגשו אל אשה פקד צרח באן אלקדושה אטראח
אלנכאח כמא צרח איצ̇א באן תרך שרב אלכ̇מר קדושה
בקולה פי אלנזיר קדוש יהיה ונץ ספרא והתקדשתם
והייתם קדושים זו קדושת מצות וכמא סמת אלשריעה̈
אמתת̇אל הד̇ה אלאואמר קדושה וטהרה כד̇לך סמת
אלתעד̇י עלי הד̇ה אלאואמר וארתכאב אלקבאיח טומאה

אלדי קאלה ירמיה הו אלדי קיל פי תהלים עלי גהת̇
אלתוביך ללמלה̇ כלהא פי גהלהא חיניד̇ אלקצד אלאול
ולם תפרק בינה ובין אלקצד אלת̇אני קאל שמעה עמי
ואדברה ישראל ואעידה בך אלהים אלהיך אנכי לא על
זבחיך אוכיחך ועולותיך לנגדי תמיד לא אקח מביתך פר
ממכלאותיך עתודים וחית̇ תכרר הד̇א אלמעני פהד̇א הו
אלקצד בה פאפהמה ג̇דא ותדברה̇ :

פצל לג

מן ג̇מלה̇ אגראץ̇ אלשריעה̇ אלכאמלה̇ איצ̇א אטראח̇
אלשהואת ואלתהאון̇ בהא ותקצירהא מא אמכן ואן
לא יקצד מנהא אלא אלצ̇רורי וקד עלמת אן מעט̇ם שרה
אג̇מהור ותסיבהם אנמא הו פי אלנהם פי א̇אכל ואלשרב
ואלנכאח והד̇א הו אלמעט̇ל לכמאל אלאנסאן אלאכ̇יר
אלמוד̇י לה איצ̇א פי כמאלה אלאול אלמפסד לאכת̇ר
חאלאת אהל אלמדן ותדביר אלמנזל לאן בתבע מג̇רד
אלשהוה̇ כמא תפעל אג̇אהליה̇ תבטל א̇תשוקאת אג̇טריה̇
ויפסד אלבדן ויתלף א̇אנסאן קבל מקתצ̇י עמרה א̇טביעי
לה ותכת̇ר א̇המום ואלאנבאד ויכת̇ר א̇תחאסד ואלתבאגץ̇
ואלתג̇אזע עלי אנתזאע מא ביד אלגיר דואעי כל ד̇לך
כון אלג̇אהל יג̇על אללד̇ה̇ פקט גאיה̇ מטלובה̇ לד̇אתהא
ולד̇לך תלט̇ף אללה ג̇ל אסמה פי תשריענא בשראיע

והלוך אחרי אלהים אחרים ובאתם אל הבית וגו׳ בקיתם תקצדון היכל יי׳ ותקרבון אלקראבין אלתי לם תכן הי אלמקצודה קצדא אולא· ולי פי תאויל הדא אלפסוק וגה אכר והו יודי להדא אלגרץ בעינה אלדי דכרנאה ודלך אנה קד תבין פי אלנץ ואלנקל מעא אן אול תשריע שרענא בה לם יכן פיה דברי עולה׳ וזבח בונה ולא ינבני אן תשגל דהנך בפסח מצרים לאנה כאן לעלה בינה ואצחה כמא סנבין וכאן איצא דלך אלאמר פי ארץ מצרים ואלתשריע אלמשאר אליה פי הדא אלפסוק הו מא שרענא בה בעד יציאת מצרים ולדלך אשתרט פי הדא אלפסוק וקאל ביום הוציאי אותם מארץ מצרים לאן אול צווי גא בעד יציאת מצרים הו מא שרענא בה פי מרה והו קולה לנא הנאך אם שמוע תשמע לקול יי׳ אלהיך וגו׳ שם שם לו חק ומשפט וגו׳ וגא אלנקל לצחיח שבת ודינין במרה אפקוד פאלחק אלמשאר אליה הו אלשבת ואלמשפט הו אלדינין והו רפע אלתטאלם והדא הו אלקצד אלאול כמא בינא אעני אעתקאד לארא לצחיחה והו חדת לעאלם וקד עלמת אן אצל השריענא באלסבת אנמא הו לתבאת הדה לקאעדה כמא בינא פי הדה אלמקאלה ואלקצד איצא מע צחה אלארא רפע אלתטאלם מן בין אלנאס פקד באן לך אן אלתשריע אלאול לם יכן פיה דברי עולה וזבח אד ותלך הי עלי גהה אלקצד אלתאני כמא דכרנא והדא אלמעני בעינה

הֹרבה באלכליֹה אמא אלדעא ואלצלאה פפי כל מכאן וכל מֹן אתֿפק וכדלך אֹציצת ואלמזווה ואלתפלין וגירהא מן אלעבאדאת אלשביההֿ בהא ומן אגל הדֹא אלמעני אלדֹי כשפת לך כתֿר פי כתב אלאנביא הוביך אלנאם עלי הרעהם ללקראבין ובֿין להם אן ליסת הי באלמקצוד אלוכיד לדֹאתה ואן אללה גני ענהא קאל שמואל החפץ לי״י בעלות וזבחים כשמע בקול י״י וקאל ישעיה למה לי רב זבחיכם יאמר י״י וגו׳ וקאל ירמיה כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם וקד צעב הדֹא אלקול עלי כל אחד ראית כלאמה או סמעתה וקאל כיף יקול ירמיה ען אללה אנה מא וצאנא בדברי עולה וזבח ומעטם אלמצות אנמא גאת פי דֹלך וגרץ אלקול הו מא בינת לך ודלך אנה קאל אן אלקצד אלאול אנמא כאן אן תדרכוני ולא תעבדוא סואיֿ והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם והדֹא אלתשריע באלתקריב וקצוד אלבית אנמא כאן מן אגל חצול הדֹה אלקאעדה ומן אגלהא נקלֹת תלך אֹעבאדאת לאסמי חתי ימתחי אתֿר עבודה זרה ותתבת קאעדהֿ תוחידי גֿיתם אנתם אבטלתם תלך אלגאיהֿ ותמסכתם במא עֹמל מן אגלהא ודלך אנכם שככתם פי וגודי כחשו בי״י ויאמרו לוא הוא ועבדתֿם עבודה זרה וקטר לבעל

לא יגֹרהא אללה בוגה עלי גהה אלמעגז ומן אגל הדא אלאצל אלעטים קאל מי יתן והיה לבבם זה להם וגו' ומן אגל הדא גא אלאמר ואלנהי ואלגזא ואלעקאב וקד בינא הדה אלקאעדה בדלאילהא פי עדה מואצע מן תואליפנא ומא קֻלנא הדא מן אגל אנא נעתקד אן תגֹיר טביעה אחד אשכאץ אנאס מעתאץ עליה תעאלי כל דלך ממכן ואקע תחת אלקדרה לכנה מא שא' קט פעל הדא ולא ישאוה אבדא בחסב אלקואעד אלשרעיה אלתוראתיה ולו כאן מן משיתה תגֹיר טביעה כל שכץ מן אלנאס למא ירידה תעאלי מן דלך אלשכץ לבטל בעתה אלאנביא ואלתשריע כלה · וארגע אלי גרצי פאקול אנה למא כאן הדא אלנחו מן אעבאדה אעני אקרבנות עלי גהה אלקצד אתאני ואלדעא ואצלאה ונחוהמא מן אעמאל אעבאדאת אקרב אלי אלקצד אלאול וצרוריה פי חצולה גֹעל בין אנועין תפרקה כבירה ודלך אן הדא אלנוע מן אעבאדה אעני תקריב אלקראבין ואן כאן לאסמה תעאלי פאנה מא פֻרץ עלינא כמא כאן אולא אעני אן יֻקרב פי כל מכאן ופי כל זמאן ולא יֻקאם היכל חית אתפק ולא יכון אלדי יקרב מן אתפק החפץ ימלא ידו בל חרם דלך כלה וגֹעלה ביתא ואחדא אל המקום אשר יבחר יי' ולא יֻקרב פי גירה פן תעלה עלותיך בכל מקום אשר תראה ולא יכון כהן אלא נסל מכצוץ כל הדא לתקליל הדא אנוע מן אלעבאדאת ואן לא יכון מנה אלא מא לם תקתץ חכמתה

יאלפוא אלדֿל ואלעבודיה וכל דֿלך כאן באואמר אֿאהיה
עלי יד משה רבנו על פי יי יחנו ועל פי יי יסעו את
משמרת יי שמרו על פי יי ביד משה כדֿלך גאת הדֿה
אלגמלה מן אלשראיע בלטף אלאהי חתי יבקוא מע נוע
אלעמל אלמעתאד כי יצח אלאעתקאד אלדֿי הו אלקצד
אלאול. וסואלך אי מאנע כאן ללה מן תשריענא בקצדה
אלאול ויגעל לנא קדרה עלי קבול דֿלך ילזמך בהדֿא
אלסואל אלתֿאני ויקאל לך ואי מאנע כאן ללה מן אן
יסלכהם דרך ארץ פלשתים ויגעל להם קדרה למלאקאה
אֿחרוב ולא חאגה להדֿה אֿדורה בעמוד הענן יומם ועמוד
האש לילה וכדֿא ילזמך סואל תֿאלת ען סבב תפציל
אלועד ואלועיד עלי גמלה אלשריעה ויקאל לך אדֿ וקצד
אללה אֿאול וארארתה הו אן נעתקד הדֿה אֿשריעה ונעמל
אעמאלהא לאי שי לם יגעל לנא קדרה עלי קבול דֿלך
דאימֿא ואלעמל בה ולא יחתאל לנא באן ינעם עלינא אן
אטענאה וינתקם מנֿא אן עצינאה ויפעל תלך אלנֿעֿם
כלהא ותלך אֿנקם כלהא פאן הדֿה איצֿא חילה אחתאלהא
לנא חתי ינאל מנא קצדה אלאול ואי מאנע ענדה מן אן
יגעל אתיאן אעמאל אלטאעה אלתי ארארהא ואגתנאב
אלמעאצי אלתי כרההא טביעה מרכוזה פינא. ואלגואב
ען הדֿה אֿאסֿולה אלתֿלתה וכל מא הו מן קבילהא גואב
ואחד עאם והו אן אֿמעגזאת כלהא ואן כאנת תגֿיר טביעה
מוגוד מן אשבֿאץ אֿמוגוראת פאן טביעה אשבֿאץ אלנאס

אחתאלהא אללה לנא לינאל קצדה אאול ואי מאנע ענדה תעאלי מן תשריענא בקצדה אלאול ויגעל לנא קדרה עלי קבול דלך ולא חאגה כאנת להדה אלתי זעמת אנהא עלי גהה אלקצד אלתאני פאסמע גואבך אלדי יזיל ען קלבך הדא אלמרץ ויכשף לך חקיקה מא נבהתך עליה והו אן נץ אלתורה קד גא פי מתל הדה אלקצה סוי והו קולה ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא וגו׳ ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף פכמא חיר אללה בהם ען אלטריק אלגאדה אלתי הי אלמקצודה אולא מן אגל תוקע מא לא טאקה לאגסאמהם בה בחסב אלטבע אלי טריק אכרי חתי יצח אלקצד אלאול כדלך פרץ הדה אלשראיע אלתי דכרנא מן אגל תוקע מא לא טאקה ללנפס בקבולה בחסב אלטבע חתי יחצל אלקצד אלאול והו אדראכה תעאלי ואטראח עבודה זרה פאנה כמא אן ליס פי טביעה אלאנסאן אן ירבי עלי כדמה אלעבודיה פי אלטין ואללבן ומא שאבההמא תם ינסל ידיה לחינה מן מרתתהמא ויחארב ילידי הענק דפעה, כדלך ליס פי טבעה אן ירבי עלי אנואע כתירה גדא מן אלעבאדאת ואעמאל מאלופה קד אנסת בהא אלאנפס חתי צארת כאלמעקול אלאול פיתרכהא כלהא דפעה וכמא תלטף אללה בתחירהם פי אלבריה חתי תשגעת אנפסהם עלי מא קד עלם מן אן אלתברר ושעת אלגסם יוגב אלשגאעה וצד דלך יוגב אלגבן וולד איצא קום לם

ללמאלוף וכאן יכון מת'אל הד'א חיניד' מת'ל לו גא נבי פי הד'ה אלאזמנה' ידעו לעבאדה' אללה ויקול קד שרעכם אללה באן לא תצלוא לה ולא תצומוא ולא תסתגית'וא לה ענד מֻלִמּה' ואנמא תכון עבאדתכם פכרה' דון עמל אצלא פלד'לך אבקי תעאלי תלך אנואע אלעבאדאת ונקלהא מן כונהא למכ'לוקאת ולאמור כ'יאליה' לא חקיקה' להא לאסמה תעאלי ואמרנא בפעלהא לה תעאלי פאמרנא בבניאן היכל לה ועשו לי מקדש ואן יכון אמד'בח לאסמה מזבח אדמה תעשה לי ואן יכון אלקרבאן לה' אדם כי יקריב מכם קרבן לייי ואלסג'וד לה' ואלבכ'ור בין ידיה ונהי אן יפעל שי מן הד'ה אלאפעאל לגירה זובח לאלהים יחרם וגו' כי לא תשתחוה לאל אחר ואפרד כהנים לכ'דמה' אלמקדש וקאל וכהנו לי ולזום אן תֻפרץ' להם חקוק ולא בד תכפיהם לאשתגאלהם באלבית וקראבינה והי חקוק אללויים ואלכהנים פחצל בהד'א אלתלטף אלאלאהי אן אמתחי ד'כר עבודה זרה ותבתת אקאעדה' אכ'ברי אחקיקיה' פי אעתקאדנא והי וג'וד אלאלאה וחדאניתה ולם תנפר אלאנפס ולא אסתוחשת בתעטיל אעבאדאת אלתי אלפת ולם יֻעלם תֻם עבאדה' סואהא · ואנא אעלם אנה סתנפר נפסך מן הד'א אלמעני צ'רורה' באול כ'אטר ויעט'ם עליך הד'א ותסאלני בקלבך ותקול לי כיף תג'י אואמר ונואהי ואפעאל עט'ימה' מחררה' ג'דא מוקתה' והי כלהא גיר מקצודה' לד'אתהא בל מן אג'ל שי אכ'ר כאן הד'ה חילה'

פי כל שכץ מן אשכאץ אלחיואן אלד̇י ירצ̇ע לכונה ענד
מא יולד פי גאיה̈ אללין ולא ימכן אן יגתד̇י בג̇דא יאבס
פאֻעדת לה אלת̇דיאן לתוליד אללבן ליגתד̇י בג̇דא רטב
קריב מן מזאג אעצ̇איה̈ התי תג̇ף̈ ותצלב אעצ̇אוה̈ אולא
אולא עלי תדריג ובמת̇ל הד̇א אלתדביר בעינה מן ד̇לך
אֻמרבר ג̇ל ועלא גאת̇ אשיא כת̇ירה̈ פי שריעתנא וד̇לך
אנה לא ימכן אֻכרוג מן אלצ̇ד אלי אלצ̇ד דפעה̈ פלד̇לך
לא יתּסע בחסב טביעה̈ אֻאנסאן אן יתרך כל מא אלפה
דפעה̈ פלמא בעת̇ אללה משה רבנו ליגעלנא ממלכת
כהנים וגוי קדוש במערפתה תעאלי כמא ביּן וקאל אתה
הראית לדעת וגו' וידעת היום והשבות אל לבבך וגו'
ולננקטע לעבאדתה כמא קאל ולעבדו בכל לבבכם וקאל
ועבדתם את יי' אלהיכם וקאל ואותו תעבדו וכאנת אֻסירה̈
אֻמשהורה̈ פי אלעאלם כלה אֻמאלופה̈ חיניד ואלעבאדה̈
אֻעאמה̈ אלתי נשאנא עליהא אנמא כאנת תקריב אנואע
אלחיואן פי תלך אלהיאכל אלתי תֻקאם פיהא אלצור
ואלסגוד להא ואטלאק אלבכור בין ידיהא ואלעֻבאד
ואלנֻסאך אנמא כאנוא חיניד אלאקואם אלמנקטעין
לכדמה̈ תלך אלהיאכל אלמעמולה̈ ללכואכב כמא ביּנא
לם תקתץ̇ חכמתה תעאלי ותלטּפה אלביּן פי גמיע
מכלוקאתה אן ישרענא ברפץ̇ הד̇ה אנואע אלעבאדאת
כלהא ותֻרכהא ואבטאלהא לאן הד̇א כאן חיניד מא לא
יתצור קבולה בחסב טביעה̈ אלאנסאן אלתי תאנס אבדא

פצל לב

אדא תאמלת אלאפעאל אלאלאהיה אעני אלאפעאל אלטביעיה יבין לך מנהא תלטף אלאה וחכמתה פי כלק אלחיואן והתדרג חרכאת אלאעצא ומגאורה בעצהא לבעץ וכדלך יתבין לך חכמתה ותלטפה פי תדריג חאלאת גמלה אלשכץ חאלה בעד חאלה מתאל דלך פי תדריג חרכאתה ומגאורה אלאעצא אלדמאג מקדמה לין כתיר אללין ומוכרה אצלב ואלנכאע אצלב מנה וכלמא אמתד צלב ואלעצב הו אלה אלחס ואלחרכה פאלעצב אלדי אחתיג אליה פי אדראך אלחואס פקט או פי חרכה יסירה אלמוונה כחרכה אלגפן ואלכד אנשי מן אלדמאג ואלעצב אלדי אחתיג אליה פי החריך אלאעצא אנשי מן אלנכאע ולמא לם ימכן פי אלעצבה ללינהא ולו אנבאעיה אן תחרך מפצלא תלטף פי דלך באן ליפת אלעצבה ומלי דלך אלליף לחמא וצארת עצלה תם תכלצת אלעצבה מן טרף אלעצלה והי קד צלבת וקד כאלטהא שיא מן אלרבאט ותציר ותרא ויתצל אלותר באלעטם וילזק בה וחיניד תקדר אלעצבה אן תחרך אלעצו עלי הדא אלתדריג ואנמא דכרת לך הדא אלמתאל אלואחד לכונה אטהר תלך אלעגאיב אלתי בינת פי מנאפע אלאעצא אלתי הי כלהא ואצחה בינה מעלומה למן תאמלהא בדהן דכי וכדלך תלטף אלאלאה

האולא אלצ׳עפא אלעקול אלאנסאן ענדהם אכמל מן צאנעה לאן אלאנסאן הו אלד׳י יקול ויפעל מא יודי לגאיה׳ מא ואלאלאה לא יפעל ד׳לך בל יאמרנא אן נפעל מא לא יפידנא פעלה וינהינא ען פעל מא לא יצ׳רנא פעלה תעאלי ת׳ם תעאלי בל אלאמר בכ׳לאף הד׳א ואלקצד כלה נפענא כמא ביננא מן קולה לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה וקאל אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה פקד צרח אן ולו אֻחֻקים כלהא תדל ענד גמיע אלאמם אנהא בחכמה ותבונה וארא כאן אמר לא תעלם לה עלה׳ ולא יג׳לב מנפעה׳ ולא ידפע מצ׳רה׳ לאי שי יקאל פי מעתקדה או עאמלה אנה חכם ונבון וג׳ליל אלקדר ויסתגרב ד׳לך פי אלמלל בל אלאמר כמא ד׳כרנא בלא שך והו אן כל מצוה מן הד׳ה שש מאות ושלש עשרה מצות פהי אמא לאעטא ראי צחיח או לאזאלה׳ ראי סקים או לאעטא קאנון עדל או לרפע ט׳לם או להכ׳ליק כ׳לק חסן או ללתחדיר מן כ׳לק רדי אלכל יתעלק בת׳לת׳ה אשיא באראא ואלאכ׳לאק ובאלאעמאל אלסיאסיה׳ אלמדניה׳ ואלד׳י אוג׳ב אן לא נעד׳ אלאקאויל לאן אלאקאויל אלתי חצ׳ת אלשריעה׳ עלי קולהא או נהת ענהא מנהא מא הו מן גמלה׳ אלאעמאל אלמדניה׳ ומנהא לתחציל ארא ומנהא לתחציל אכ׳לאק פלד׳לך אקתצרנא הנא עלי הד׳ה אלת׳לאת׳ה׳ מעאני פי אעטא אלעלה׳ פי כל שריעה׳ מן אלשראיע :

ולא תֻנבת שיא והסקט תמר אֹאשגׄאר והאתי אלאֹפאת ללאחואל ואלעאהאת ללאגסאם ותקצר אלאעמאר והדה הי אגראץ דברי הברית אשר כרת יי וגו׳ ואנת תגד הדא אֹגרץ מתכררא פי גמיע אֹתורה אעני אן ילזם ען עבאדה אֹכואכב ארתפאע אלמטר וכׄראב אֹארץ ופסאד אֹאחואל ואמראץ אלגׄסם וקצר אֹאעמאר וילזם ען הרך עבאדתהא ואלאקבאל עלי עבאדה אללה נזול אלמטר וכצב אלארץ וצלאח אלאחואל וצחה אלגׄסם וטול אלאעמאר צד מא כאנוא יכטבון בה עובדי עבודה זרה ללנאס חתי יעבדוהא לאן אצל אלשריעה אזאלה דלך אלראי ומחו אתרה כמא בינא :

פצל לא

מן אלנאס קום יעטם עליהם העליל שריעה מן אֹשראיע ואלאחב אליהם אן לא יעקל ללאמר ואלנהי מעני בתה ואלדי יוגב להם הדא הו מרץ יגדונה פי אנפסהם לא יקדרון ינטקון בה ולא יחסנון אן יעברוא ענה ודלך אנהם יטנון אן אדא כאנת הדה אלשראיע מפידה פי הדא אֹוגוד ומן אגל אֹכדא ואלכדא שרענא בהא פכאנהא גאת מן פכרה וען רויה די עקל אמא אן כאן שי לא יעקל לה מעני בוגה ולא יודי לפאידה פדלך בלא שך מן קבל אללה לאנה ליס תודי פכרה אנסאן לשי מן הדא פכאן

וחסן אלהאתי ללאנסאן פי פלאחה אלארץ ואנמא פעלת
הדֿא ודענרת ללאנסאן מע קוּתהא לרצֿא אלאֿלהה
בעבאדתהא פי פלאחה אלארץ פלמא כאנת הדֿה אֿארא
משהורה גדֿא קידֿוא עבאדה עבודה זרה באלפלאחה
לכון אֿפלאחה אמרֿא צֿרורֿיא פי קואם אֿאנסאן ואכתֿר
אלחיואן וכאנוא אולאיך כומרי עבודה זרה יכֿאטבון
אֿנאס ענד אגֿתמאעהם פי אֿהיאכל ויקרֿרון פי אדֿהאנהם
אן בהדֿה אֿעבאדאת תנזל אלאמטאר ותתֿמר אלאשגֿאר
ותכֿצב אלבלאד ותעמר ותאמֿל מא דֿכרוה פי אֿפלאחה
אלנבטיה פי אלכלאם עלי אלכרם תגֿד הדֿא אלנץ מן
כלאם אלצאבה קאלוא אֿחֿכמא אֿקדֿמא כלהם ואלאנביא
קד אמרוא ופרצֿוא אן יֿצֿרב בהדֿה אלאֿלאת פי אֿאעיאד
ובין אידי אלאצנאם וקאלוא והם אלצאדקון אן אלאֿלהה
יעגֿבהא דֿלך ואנהא תכאפי פאעליה אחסן מכאפאה
ואכתֿרוא פי הדֿא אלפעל מן אלועד ומן אלועד עלי דֿלך
הטויל אלאעמאר ודפע אלאפאת וצרף אלעאהאת וכֿצב
אלמזארע ווכאה אלתֿמאר אלי הנא נץ כלאם אלצאבה
פלמא שהרת הדֿה אֿאמור חתי טֿנֿת יקינא ואראד אללה
תעאלי רחמה לנא מֿחֿו הדֿא אלגלט מן אדֿהאננא ורפֿע
אלתעב מן אגֿסאמנא בתעטיל תלך אלאעמאל אלשאקֿה
אלגיר מפידה ושרענא עלי ידי משה רבנו אכֿברנא ענה
תעאלי אנה אן עֿבדת הדֿה אלכואכב ואלאצנאם פאן
עבאדתהא סבב פי אן ינקטע אלמטר ותכֿרב אלארץ

ותכרר הארא אלגרצאן פי עדה מואצע והו כאן אלקצד אלאול אלגאמע לגמלה אלשריעה כמא אעלמונא ז״ל פי תפסירהם אלמרוי לקולה תעאלי את כל אשר צוה י״י אליכם ביד משה קאלוא הא למדת שכל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כלה וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כלה פאערף הדא :

פצל ל

אדא תאמלת תלך אלארא אלקדימה אלקימה יבין לך אן אלאמר אלמשהור כאן ענד אלנאס כלהם הו אן בעבאדה אלכואכב תעמר אלארץ ותכצב אלבלאד וכאנוא עלמאוהם ונסאבהם ואהל אלתקוי מנהם יעטון אלנאס ויעלמונהם אן אלפלאחה אלתי בהא קואם וגוד אלאנסאן אנמא תתם ותגי עלי אלאכתיאר באן תעבדוא אלשמס ואלכואכב ואן אסכטתמוהא בעציאנכם קפרת אלבלאד וכרבת קאלוא פי כתבהם תלך אן אלמשתרי סכט עלי אלבראריי ואלצחארי פלדלך צארת עארמה אלמא עאדמה אלאשגאר תאויהא אלגילאן וכאנוא יעטמון אלפלאחין ואלאכארין גדא לאשתגאלהם בעמארה אלארץ אלתי הי מן ארארה אלכואכב והו רצאהא ועלה תעטים עובדי עבודה זרה ללבקר אנמא הו מן אגל נפעהא פי אלפלאחה חתי קאלוא אנה לא יגוז רבחהא לאנהא גמעת אלקוה

מנסוב להרמם וכתאב אסחאק אלצאבי פי אלאחתגאג למלה אלצאבה וכתאבה אלכביר פי נואמים אלצאבה וגזאיאת דינהם ועיאדהם וקראבינהם וצלואתהם וגיר דלך מן אמור דינהם פהדה כלהא אלתי דכרת לך הי ספרי עבודה זרה אלתי אכרגת ללסאן אלערבי ולא ריב אנהא גז יסיר גדא ממא לם יכרג ולם יוגד איצא בל תלף ובאד עלי מרור אלסנין והדה אלתי הי מוגודה לדינא אליום משתמלה עלי אכתר ארא אלצאבה ואעמאלהם אלמשהור בעצהא אליום פי אלעאלם אעני בניאן אלהיאכל ואתכאד אלצור מן אלמסבוכאת ואלחגארה פיהא ובניאן אלמדאבח ואלתקריב עליהא אמא דבאיח או אנואע מן אלטעאם ורסם אעיאד ואגתמאע ללצלואת ולאנואע עבאראת פי תלך אלהיאכל ויגעלון פיהא מוצע מעטמה גדא יסמונהא היכל אלצור אלעקליה ואתכאד אלצור על ההרים הרמים וגו׳ ותעטים תלך אלאשרות ואקאמה אלמצבות וגיר דלך ממא סתטלע עליה מן הדה אלכתב אלתי נבהתך עליהא ומערפה תלך אלארא ותלך אלאעמאל הו באב כביר גדא פי תעליל אלמצות לאן שריעתנא כלהא אצלהא וקטבהא אלדי עליה תדור הו מחו תלך אלארא מן אלאדהאן ותלך אלאתאר מן אלוגוד למחוהא מן אלאדהאן קאל פן יפתה לבבכם וגו׳ אשר לבבו פונה היום וגו׳ ולמחוהא מן אלוגוד קאל מזבחותיהם תתצו ואשריהם תגדעון וגו׳ ואבדתם את שמם מן המקום ההוא

חרית תמוז קדים גרא פי אלצאבה ומן הדא אלכתאב תקף עלי אכתר הדיאן אלצאבה ואעמאלהם ואעיאדהם· ואמא הלך אלקצה אלתי הכוהא ען קצה אדם ואלנחש ועץ הדעת טוב ורע ואלאשארה אלי לבאם מא לם תגר אלעאדה בלבאסה פאחדר תם אחדר אן יתשוש עקלך ויכטר בבאלך אן דלך אלדי קאלוה הו קט אמר גרי לא לאדם ולא לגירה ולא הי קצה וגודיה בוגה ובאיסר תאמל יבין לך מחאלהם פי כל מא דכרוה פי הלך אלכראפה ויתבין לך אנהא קצה פרצוהא מן בעד אלתורה למא שהרת אלתורה פי אלמלל וסמעוא טאהר מעשה בראשית ואכדוה כלה עלי טאהרה עמלוא הלך אלקצה חתי יסמעהא אלגר פיגתר ויטן אן אלעאלם קדים ואן תלך אלקצה אלמוצופה פי אלתורה הכדא גרת כמא חכוא ואן כאן מתלך לא יחתאג תנביהא עלי הדא לאן קד חצל ענדך מן אלעלום מא ימנע דהנך מן אן תתעלק בה כראפאת אלצאבה והדיאן אלכסדאניין ואלכלדאניין אלעריין ען כל עלם הו עלם באלחקיקה לכני חדרת מן דלך אחתיאטא לגירך לאן כתירא מא ימיל אלגמהור לתצדיק אלכראפאת· ומן תלך אלכתב כתאב אסטמאכס אלמנסוב לארסטו והאשאה תם חאשאה וכדלך כתב אלטלסמאת אלתי מנהא כתאב טמטם וכתאב אלסרב וכתאב דרג אלפלך ואלצור אלטאלעה פי דרגה דרגה מנה וכתאב מנסוב איצא לארסטו פי אלטלסמאת וכתאב

אנהא כאנת משגולה באלכצאם מע אליברוח ואמרתה אן יכתב ללכלדאניין אן יחכמוא בינהמא ויקולוא איהמא אפצל פי סחרהם ואכתר עמלא הל אלכטמי או אליברוח ותלך אכראפה אטוילה אלתי תחתדל מנהא אדא וקפת עליהא עלי עקול אהל תלך אלאזמנה ועלומהם כיף כאנת והאולא כאנוא חכימי בכל אלמשאר אליהם פי הלך אלאיאם אטמלמה לאן הדה כאנת אדיאנהם אלתי רבוא עליהא ולולא הדא אלקדר אלדי שהר אלאן פי אלמלל מן אעתקאד וגוד אלאלאה לכאנת איאמנא פי הדה אאזמנה אשד טלאמא מן תלך לכנהא פי אנואע אכרי. וארגע אלי גרצנא ופי דלך אלכתאב חכי ען שבץ מן נביאי עבודה זרה כאן אסמה תמוז דעא מלכא ליעבד אסבעה כואכב ואלאתני עשר ברגא פקתלה דלך אלמלך קתלא שניעא פדכר אן לילה מותה אגתמעת אלאצנאם כלהא מן אקטאר אלארץ אלי אלהיכל פי באבל אלי צנם אלדהב אלכביר אלדי הו צנם אלשמס וכאן דלך אלצנם מעלקא בין אלסמא ואלארץ פוקף פי וסט אהיכל ואאצנאם כלהא חולה ואכד יעדד עלי תמוז ויצף מא תם עליה ואלאצנאם כלהא תבכי ותנוח טול אלליל פענד אלצבאח טארת אלאצנאם ורגעת להיאכלהא פי אקטאר אארץ וצארת הדה סנה דאימה פי אול יום מן שהר תמוז ינאח ויבכי עלי תמוז ותנדבה אנסא ויעדדן עליה פאעתבר ואפהם וארי כיף כאנת ארא אנאם פי תלך אאזמאן והדא

אלטלסמאת ואסתנזאל ארוחאניאת ואלסחר ואלגן ואלגילאן אלתי תאוי אלבראר ודרג איצא פי דלך אלכתאב הדיאנאת עטימה יצחך מנהא דוא אלעקול יזעם בהא אלקדח פי אלמענזאת אלבינה אלתי עלם בהא אהל אלארץ אן תם אלאה חאכם עלי אהל אלארץ כמא קאל למען תדע כי ליי הארץ וקאל כי אני יי בקרב הארץ פחכי ען אדם הראשון אנה דכר פי כתאבה אן פי אלהנד שגרה אדא אתכדת מנהא אגצאן פאן אלגצן מנהא אדא רמי פי אלארץ יסעי מתחרכא כמא תסעי אלחיאת ואן תם שגרה אצלהא צורה אנסאן תסמע לה המהמה ותנפלת מנה אלכלמה ואלכלמה ואן חשישה צפתהא כדא וכדא אדא אכד אנסאן מן ורקהא ונעלהא פי גיבה כפי ען אלנאס ולא ירי חית ידכל ויכרג ואן בכר מנהא תחת אלסמא סמע אנאס פי אלגו דויא ואצואתא האילה טאלמא דאך ארכאן יצעד ומתל הדה אלכראפאת כתיר יניבהא פי מערץ אלאכבאר בענאיב אלנבאת וכואץ אלפלאחה חתי יטען פי אלמענזאת ויוהם אנהא תתם בחילה ומן כראפאת דלך אלכתאב אן שגרה כטמי מן הלך אלאשרות אלתי כאנוא יעמלונהא כמא אעלמתך דכר אן אקאמת תלך אלשגרה פי נינוה אתני עשר אלף סנה ואנהא תכאצמת מע אליברוח לאנה אראד אן יאכד מבאנהא ואן אשבץ אלדי כאן תוחי אליה הדה אלשגרה אנקטע ענה וחיהא מדה פלמא אוחת אליה בעד הלך אלמדה אכברתה

עליהא אבאונא ואגדאדנא בעבר הנהר ישבו אבותיכם
מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים
והי אלתי קאל אלאנביא אלצאדקון פיהא ואחרי התהו
אשר לא יועילו הלכו פמא אעטם פאידה כל מצוה
תכלצנא מן הדה אגלטה אעטימה ותרדנא אלי אעתקאד
צחיח והו אן תם אלאה כאלק כל הדה והו אלדי ינבגי
אן יעבד ויחב ויכאף לא תלך אמטנון בהא אנהא אלהה
ואן הדא אלאה אלחק לא יחתאג פי אלקרב מנה וחצול
רצאה לאמור פיהא משקה בונה בל אחבתו ויראתו
לא גיר והמא אלגאיה פי אלעבאדה כמא נבין ועתה
ישראל מה יי אלהיך שואל מעמך וגו׳ וסנסתופי הדא
אלמעני פי מא בעד · וארגע אלי גרצי אלאן פאקול אן
כתירא מן אשראיע אנמא בין לי מענאהא וערפני עללהא
וקופי עלי מדאהב אלצאבה וראיהם ואעמאלהם
ועבאדאתהם כמא סתסמע ענד תביני תעליל תלך אמצות
אלתי יטן בהא אן לא עלה להא ואנא אדכר לך אלכתב
אלתי יתבין לך מנהא כל מא עלמתה אנא מן מדאהב
אלצאבה וראיהם חתי תעלם יקינא צחה מא אקולה פי
תעליל הדה אשראיע· אכבר כתאב פי דלך אפלאחה אנבטיה
אבראג אבן וחשיה וסאבברך פי פצל יאתי לאי שי געלת
אלצאבה מדאהבהם מדונה מע פלאחה אלארץ והדא
אלכתאב ממלו מן הדיאנאת עובדי עבודה זרה וממא
אנפס אלעואם מאילה אליה ומרתבטה בה אעני אעמאל

משנה תורה אן אברהם אבינו בדא בנקץ הדה אלארא בחגג ודעוה צעיפה באסתעטאף אלנאס וגדבהם ללטאעה באלאנעאם להם חתי נבי סיד אלנביין פכמל אלגרץ ואמר בקתל אולאיך ומחו אתארהם ואסתיצאל שאפתהם מזבחותיהם תתצון וגו׳ ומנע מן תבע שי מן סירהם תלך וקאל ולא תלכו בחקות הגוי וגו׳ וקד עלמת מן נצוץ אתורה פי עדה מואצע אן אלקצד אלאול מן אלשריעה כלהא אזאלה עבודה זרה ומחו אתרהא וכל מא יתעלק בהא חתי דכרהא וכל מא יודי אלי שי מן אעמאלהא מתל אלאוב ואלידעוני ואלהעברה באש וקוסם ומעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ודורש אל המתים ואלתחדיר מן אלתשבה בשי מן אעמאלהם הדה פכיף בתבעהא וצרח פי נץ אלתורה באן גמיע מא טנוה עבאדה לאלההם ותקרבא להא הו אלשי אלמבגוץ אלממקות ענד אללה והו קולה כי כל תועבת יי׳ אשר שנא עשו לאלהיהם ואנת תגדהם ידכרון פי כתבהם אלתי סאכברך בהא אנהם יקרבון ללשמס אלאההם אלאכבר סבעה כנאפס וסבעה פיראן וסבעה וטאוט פי בעץ אלאמור וכפי בהדה תועבה ענד אלטבאע אלאנסאני פגמיע אלמצות אלתי גאת פי אלנהי ען עבודה זרה וכל מא יתעלק בהא או יודי אליהא או ינסב להא בינה אלפאידה לאנהא כלהא ללכלאץ מן הלך אלארא אסקימה אלשאגלה ען כל מא ינפע פי אלכמאלין באמור הדיאניה הי אלתי כאן רבי

ות̇אפלאך מצנועאתה ופהם מחאל תלך אלכ̇ראפאת אלתי ר̇בי עליהא אלכ̇ פי נקץ מד̇הבהם ותזייף אראיהם ואשהר כלאפהם ונאדי בשם יי׳ אל עולם דעוה תג̇מע וג̇וד אלאלאה וחדת̇ אלעאלם מן קב̇ל ד̇לך אלאלאה ובחסב תלך אלארא אלצאביה אקאמוא אלאצנאם ללכואכב אצנאם אלד̇הב ללשמס ואצנאם אלפצה ללקמר וקסמוא אלמעאדן ואלאקאלים ללכואכב וקאלוא אן אקלים אפלאני אלאהה אלכוכב אלפלאני ובנוא אלהיאכל ואת̇כד̇וא פיהא אלאצנאם וזעמוא אן קוי אלכואכב תפיץ עלי תלך אלאצנאם פתתכלם תלך אלאצנאם ותפהם ותעקל ותוחי ללנאס אעני אלאצנאם ותעלם אלנאס מנאפעהם וכד̇לך קאלוא איצא פי אלאשג̇אר אלתי הי מן קסמה תלך אלכואכב אד̇א אפרדת תלך אלשג̇רה לד̇לך אלכוכב וג̇רסת לה ופעל להא ופעל בהא כד̇א פאצת רוחאניה ד̇לך אלכוכב עלי תלך אלשג̇רה ותוחי ללנאס ותכלמהם פי אלנום תג̇ד הד̇א כלה מנצוצא פי כתבהם אלתי אנבהך עליהא והאולא כאנוא נביאי הבעל ונביאי האשרה אלמד̇כורון ענדנא אלד̇ין תמכנת ענדהם הד̇ה אלארא חתי עזבו את יי׳ ונארוא הבעל עננו כל הד̇ה לשהרה תלך אלארא ופשא אלג̇הל וכת̇ר הד̇יאן אלעאלם חיניד̇ פי הד̇א אלנוע מן אלכ̇יאלאת פנשאת פיהם ארא וצאר מנהם מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים וקד בינא פי תאליפנא אלכביר

ואנתי כסאיר אשכאץ אלנאס לבנהם יעטמונה ויקולון
אנה כאן נביא רסול אלקמר ואנה דעא לעבאדה אלקמר
ואן לה תואליף פי פלאחה אלארץ וכדלך קאלוא אצאבה
אן נח פלאח ואנה לים כאן ירי בעבאדה אצנאם ולדלך
תגד אצאבה כלהם ידמון נח ויקולון אנה מא עבד צנמא
קט וכדלך דכרוא פי כתבהם אנה צרב וסגן מן אגל
עבאדתה ללה וחכוא מן חדיתה מא חכוא וזעמוא אן שת
כאלף ראי אביה אדם פי עבאדה אקמר ויכדבון אבאדיב
מצחכה גדא תדל עלי נקץ עקל עטים ועלי כונהם כאנוא
אבעד אלנאס מן אלפלספה ואנהם כאנוא פי גאיה
אלגהאלה קאלוא ען אדם אנה למא כרג מן אקלים
אלשמס אלמנאור ללהנד ותוגל פי אקלים באבל גאב
מעה עגאיב מנהא שגרה דהב גאבתה דאת אוראק ואגצאן
ושגרה חגר כדלך וגאב ורק שגרה אכצר לא תחרקה
אלנאר ואכבר ען שגרה תטל עלי עשרה אלאף רגל
טולהא קאמה וגאב מעה ורקתין כל ורקה ילתחף בהא
שכצאן ויכברון מן הדה אלכראפאת בעגאיב פאעגב מן
קום ירון אן אלעאלם קדים ויעתקדון מע דלך וגוד הדה
אממתנעאת באלטבע למן יעלם אנטר אטביעי וגרצהם פי
דכר אדם וכל מא ינסבון אליה תקויה מדהבהם פי קדם
אעאלם חתי יתבע דלך באן אכ׳אבב ואלפלך הו אלאלאה ·
פלמא נשא עמודו של עולם ותבין לה אן תם אלאה
מפארק לא גסם ולא קוה פי גסם ואן כל הדה אלכואכב

מחאגנתהם איאמא והו פי אלסגן תם כאף אלמלך אן
יפסד עליה סיאסתה וירד אלנאס ען אדיאנהם פנפאה
לטרף אלשאם בעד אסתיצאל כל מאלה הכדא חכוא
ותגד הדה אלקצה משרוחה הכדא פי פלאחה אנבטיה
ולם ידכרוא מא גאת בה אתארנא אלצאדקה ולא מא
אתאה מן אלוחי לאנהם מכדבון לה למכאלפתה לראיהם
אלפאסד ולא שך ענדי אנה עליה אלסלאם למא כאלף
מדהב אלנאס כלהם פאנה כאן ישתמה וידמה ויסתנקצה
אולאיך צאלון פלמא אחתמל דלך פי חק אללה תעאלי
ואתר אלחק עלי כראמתה קיל לה ואברכה מברכיך
ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחות האדמה וכאן מאל
אמרה מא נראה אליום מן אגמאע מעטם אהל אלארץ
עלי תעטימה ואלתברך בדכרה חתי ינתסב אליה מן לים
מן נסלה ולא מכאלף עליה ולא גאהל בעטמתה אלא
בקאיא תלך אלמלה אלמתדמרה אלדין בקוא פי אקאצי
אלארץ מתל כאפר תרך פי אקצי אלשמאל ואלהנוד פי
אקצי גנוב פאן האולא הם בקאיא מלה צאבה לאנהא
כאנת מלה אעמת אלארץ ואגיא מא אנתהי אליה נטר
מן תפלסף פי תלך אואמנה אן תכיל אן אללה רוח פלך
ואן אלפלך ואלכואכב הי אלגסד ואלאלאה תעאלי רוחה
קד דכר הדא אבו בכר בן אלצאיג פי שרח אלסמאע
ולהדא אעתקדת צאבה כלהם קדם עאלם אד אלסמא
ענדהם הי אלאלאה ויזעמון אן אדם שכץ מולוד מן דכר

יג׳יב דעוה אלמטלום או אלמגבון פי אלחין והיה כי יצעק
אלי ושמעתי כי חנון אני :

פצל כט

מעלום אן אברהם אבינו ע״אם נשא פי מלה אלצאבה
ומדהבהם אן ליס תם אלאה אלא אלכואכב ואדא
אעלמתך פי הדא אלפצל בכתבהם אלמוגודה אלאן
באידינא אלתי אכרנת ללסאן אלערבי ובתואריכהם
אלקדימה וכשפת לך מדהבהם מנהא ואכבארהם יתבין
לך מנהא תצריחהם באן אלכואכב הי אלאלאה ואן אלשמס
הי אלאלאה אלאעטם וכדלך איצא קאלוא סאיר אלסבעה
כואכב אלהה לכן אלנירין אעטם ותגדהם יקולון בתצריח
אן אלשמס הי אלתי תדבר אלעאלם אלעלוי ואלספלי
בהדא אלנץ קאלוא ותגדהם קד דכרוא פי כתבהם תלך
ותואריכהם חדית אברהם אבינו וקאלוא בהדא אלנץ
ואמא אברהים אלדי תרבי פי כותא פאנה למא כאלף
אלגמאעה ואדעי אן תם פאעל גיר אלשמס אחתג עליה
באלכדא ואלכדא ודכרוא פי חגגהם מא הו טאהר בין
מן אפעאל אלשמס פי אלוגוד פקאל להם יענון אברהם
צדקתם הי כאלפאס פי יד אלנגאר תם דכרוא טרפא מן
אחתגאגה ע״אם עליהם ואכר תלך אלקצה דכרוא אן
אלמלך סגן אברהם אבינו עליה אלסלאם ואנה דאם פי

אקתל ואלסרקה או לאי שי נהינא ען אנתקאם ואלאכד
באתאר או לאי שי אמרנא במחבה בעצנא בעצא כל אלתי
תחיר פיהא אלנאם ואכתלפת אלארא חתי קאל אבעץ לא
פאידה פיהא אצלא אלא מגרד אמר וקאל אכר להא פאידה
וכפית ענא הי אמצות אלתי לא יבדו מן טאהרהא נפע פי
ואחד מן תלך אתלתה מעאני אלתי דכרנא אעני אנהא לא
תעטי ראיא מן אארא ולא תפיד כלקא כרימא ולא תרפע
תטאלמא וטאהר אלאמר אן לא מדכל לתלך אמצות לא
פי צלאח אנפס באעטא אעתקאד ולא פי צלאח אלנסד
באעטא קואנין נאפעה פי תדביר אמדינה או תדביר אמנזל
מתל אנהי ען אשעטנז ואכלאים ובשר בחלב ואמר בכסוי
הדם ועגלה ערופה ופטר חמור ונחוהא וסתסמע תביני
לגמיעהא ואעטא עללהא אצחיחה אמברהנה אלא גזאיאת
ואחאד מצות כמא דכרת לך ואבין אן כל הדה ונחוהא לא
בד אן יכון להא מדכל פי אחד אתלתה מעאני אמא צלאח
אעתקאד או צלאח אחואל אמדינה אלדי יתם בשיין ברפע
אלתטאלם ובאכסאב כלק פאצל וחצל מא קלנאה פי
אלאעתקאדאת אנה קד תכון אלמצוה תעטי אעתקאדא
צחיחא הו אלמקצוד לא גיר מתל אעתקאד אלתוחיד
ואזליה אלאלאה ואנה גיר גסם וקד יכון דלך אעתקאד
צרוריא פי רפע אלתטאלם או אכסאב כלק כרים מתל
אלאעתקאד אנה תעאלי ישתד גצבה עלי מן טלם כמא
קאל וחרה אפי והרגתי וגו׳ וכאלאעתקאד באנה תעאלי

בתפציל ותחדיד אלא בעד מערפה̇ ארא כתירה̇ וכדלך
איצ׳א דעת שריעה̇ לאעתקאדאת מא אעתקאדהא צ׳רורי
פי צלאח אלאחואל אלמדניה̇ כאעתקאדנא אנה תעאלי
ישתד̇ גצ׳בה עלי מן עצאה פלדלך ילזם אן יכ׳אף ויּרהב
ויחד̇ר אלעציאן ואמא סאיר אלארא אלצחיחה̇ פי גמיע
הד̇א אלמוגוד אלתי תלך הי אלעלום אלנט̇ריה̇ כלהא
עלי כת̇רה̇ אנואעהא אלתי בהא תצח̇ תלך אלארא אלתי
הי אלגאיה̇ אלאכ׳ירה̇ פאן אלשריעה̇ ואן כאנת לם ת̇ד̇ע
אליהא בתצריח כמא דעת לתלך פאנהא דעת להא עלי
אלתגמיל והו קולה לאהבה את יי וקד עלמת מא גא מן
תאכיד פי אַהֲבָה בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מארך
וקד בינ̇א פי משנה תורה אן הד̇ה אלאהבה לא תצח̇
אלא באדראך אלוגוד כלה עלי מא הו עליה ואעתבאר
חכמתה פיה ודכרנא איצ׳א הנאך תנביה אלחכמים ז״ל
עלי הד̇א אלמעני ואלמתחצ̇ל מן כל מא קד̇מנאה אלאן
פי הד̇א אלגרץ̇ הו אן כל מצוה סוי̇ כאנת אמר̇א או
נהי̇א יכון מקתצ׳אהא רפ̇ע תט̇אלם או חץ̇ עלי כלק כרים
מוד̇ לחסן עשרה̇ או אעטא ראי צחיח ילזם אעתקאדה
אמא בחסב אלאמר פי נפסה או בכונה צ׳רורי̇א פי רפע
אלתט̇אלם או אכסאב כלק כרים פאן תלך אלמצוה
בינ̇ה̇ אלעלה̇ טאהרה̇ אלמנפעה̇ ולים פי תלך אלמצות
סואל ען גאיה̇ לאנה לם יתחי̇ר אחד יומא קט ולא סאל
לאי שי שׂרענא באן אללה ואחד או לאי שי נהינא ען

כל ואחד מנהם עלי כמאלה אלאול וצלאח לאעתקאדאת ואעטא ארא צחיחה בהא יחצל אלכמאל אלאכיר וקד נצת אלתורה בהדין אלכמאלין ואכברתנא אן גאיה הדה אלשריעה כלהא הו חצול הדין אלכמאלין קאל תעאלי ויצונו יי לעשות את כל החקים האלה ליראה את יי אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה וקדם הנא אלכמאל אלאכיר בחסב שרפה כמא בינא אנה לגאיה לאכירה והו קולה לטוב לנו כל הימים קד עלמת קולהם ז״ל פי שרח קולה תעאלי למען ייטב לך והארכת ימים קאלוא למען ייטב לך לעולם שכלו טוב והארכת ימים לעולם שכלו ארוך כדלך קולה הנא לטוב לנו כל הימים אלקצד דלך לםעני בעינה אעני ניל עולם שכלו טוב וארוך והו אלבקא אלדאים וקולה לחיותנו כהיום הזה הו הדא אלבקא אלגסמאני אלאול אלממתד מדה מא אלדי לא יתם מנתטמא אלא באלאגתמאע אלמדני כמא בינא :

פצל כח

ממא יגב אן תתנבה עליה הו אן תעלם אן אלארא אלצחיחה אלתי בה יחצל לכמאל אלאכיר אנמא אעטת אלשריעה מנהא גאיתהא ודעת לאעתקאדהא עלי לתגמיל והו וגוד לאלאה תעאלי ותוחידה ועלמה וקדרתה ואראדתה וקדמה והדה כלהא גאיאת אכירה לא תתבין

הו אן יכון צחיחא עלי אחסן חאלאתה אֹגסמאניה̈ והדֹא
לא יצח̈ אלא בוגודה צרוריאתה כלמא טלבהא והי אגדֹיתה
וסאיר תדביר גסדה מן אלכן̈ ואלאסתחמאם וגירהמא
והדֹא לא יתם לשכץ ואחד מנפרד בוגה ולא ימכן חצול
הדֹא אלקדר לכל שכץ אלא באלאגתמאע אלמדני כמא
קד עֻלם אן אלאנסאן מדני באלטבע וכמאלה אלאכיר
הו אן יציר נאטקא באלפעל אעני אן יכון לה עקל באלפעל
ודלך באן יעלם כל מא פי טאקה̈ אלאנסאן אן יעלמה
מן גמיע אלמוגודאת כלהא בחסב כמאלה אלאכיר ובין̈
הו אן הדֹא אֹלכמאל אֹאלאכיר לים פיה אעמאל ולא אכֹלאק
ואנמא הו אראא פקט קד ודי אליהא אלנטר ואוגבהא
אלבחת ובין̈ הו איצא אן הדֹא אֹכמאל אלאכיר אלשריף
לא ימכן חצולה אלא בעד חצול אלכמאל אלאול לאן
אלאנסאן לא ימכנה אן יתצור מעקולא ולו פֻהֻם איאה
נאהיך אן יתנבה לדלך מן נפסה והו בה וגע או גוע
שדיד או עטש או חר̇ או ברד שדיד בל בעד חצול
אלכמאל אלאול ימכן חצול אלכמאל אלאכיר אלדי הו
אשרף בלא שך והו סבב אלבקא אלדאים לא גירה.
פאלשריעה̈ אֹחאקה̈ אלתי קד בינא אנהא ואחדה̈ לא גיר
והי שריעה̈ משה רבנו אנמא גאת לתפידנא אלכמאלין
גמיעא אעני צלאח אחואל אֹנאס בעצהם מע בעץ ברפע
אלתטאלם ובאלתכלק באלכלק אלכרים אלפאצל חתי
ימכן בקא אהל אלבלד ודואמהם עלי נטאם ואחד ליחצל

פצל כז

קצד גמלה̈ אלשריעה̈ שיאן והמא צלאח אלנפס וצלאח
אלבדן אמא צלאח אנפס פהו באן תחצל ללגמהור
ארא צחיחה̈ בחסב טאקתהם פלדלך יכון בעצ׳הא בתצריח
ובעצ׳הא במת׳אל אד׳ לים פי טביעה̈ אלגמהור אלעאמה̈
אן תפי טאקתהם באדראך דלך אלאמר עלי מא הו עליה
ואמא צלאח אלבדן פהו יכון באצלאח אחואל מעאישהם
בעצ׳הם מע בעץ והדא אמעני יתם בשיין אחדהמא רפע
אלתטאלם מן בינהם והו אן לא יכון כל שכ̇ץ מן אלנאם
מבאחא מע אראדתה ומא תצל עליה קדרתה בל יקסר
עלי מא הו בה נפע אלגמיע ואלתאני אכסאב כל שכ̇ץ
מן אלנאם אכ̇לאקא נאפעה̈ פי אלמעאשרה̈ חתי ינתטם
אמר אלמדינה̈ ואעלם אן הדין אלמקצדין אחדהמא בלא
שך אעטם באשרף והו צלאח אנפס אעני אעטא אלארא
אצחיחה̈ ואלתאני אקדם באלטבע ובאלזמאן אעני צלאח
אלגסד והו תדביר אמדינה̈ וצלאח אחואל אהלהא כלהם
חסב אלטאקה̈ והדא אלתאני הו אלאכ̇ד והו אלדי בולג
פי תחרירה ותחריר גזאיאתה כלהא לאנה לא יחצל אקצד
אלאול אלא בעד חצול הדא אלתאני ודלך אנה קד
תברהן אן אלאנסאן לה כמאלאן כמאל אול והו כמאל
אלגסד וכמאל אכיר והו כמאל אלנפס פכמאלה אלאול

מכאן כבש פלא בד מן נוע מא וכדלך קולך לאי שי
באנת שבעה כבשים ולם תכן שמונה והכדא כאן
יסאל לו קאל שמונה או עשרה או עשרים פלא בד
מן עדד צרורה וכאן הדא ישבה טביעה אלממכן אלדי
לא בד מן חצול אחד אלממכנאת ולא יתנה אלסואל לאי
שי כאן הדא אלממכן ולם יכן גירה מן אלממכנאת לאן
הדא סואל לאזם לו כאן אלחאצל פי אלוגוד אלאמכאן
אלאכר בדל הדא פאעלם הדא אלמעני ותפהמה ואלדי
גצוא פיה דאימא מן כון אלכל מעללא ואלדי תעלל
לשלמה הו פאידה תלך אלמצוה עלי אתגמיל לא תתבע
גואיאתהא ואדא כאן אלאמר הכדא פקד ראית אן אקסם
אלשש מאות ושלש עשרה מצות לגמל עדה ותכון כל
גמלה תשתמל עלי עדה מצות הי מן נוע ואחד או מתקארבה
אמעני ואכברך בעלה כל גמלה מנהא ואטהר פאידתהא
אלתי לא ריב פיהא ולא מדפע תם ארגע לאחאד כל
מצוה מן תלך אמצות אלתי תשתמל עליהא תלך אגמלה
ואבין לך עלתהא חתי לא יבקי מנהא אלא בעץ מצורת
קלילה נדרא הי אלתי לם יתבין לי סבבהא אלי הדה אגאיה
וקד תבין לי איצא בעץ גואיאת מצות ושראיט בעצהא ממא
ימכן אעטא עלתה וסתסמע גמיע דלך והדא אתעליל כלה
לא ימכנני איצאחה לך אלא בעד אן אקדם לך פצולא עדה
אצמנהא מקדמאת מפידה תוטיה להדא אלגרץ אלדי
קצדתה והי הדה אלפצול אלתי אשרע פיהא אלאן :

מתֹאל דֹלך אן קתל אלחיואן לצׄרורה אלתגדֹי אלגיד בּין
אלפאידה כמא סנבּין אמא כונה בּדׄבח לא בּנחר ובקטע
אלמריּ ואלחלקום פי מוצׄע מכׄצוץ פאן הדֹה ונחוהא לצרוף
בהן את הבריות והכדׄא יתבּין לך מן מתֹאלהם שוחט מן
הצואר לשוחט מן העורף ואנמא דֹכרת לך הדֹא אלמתֹאל
למא גא נצׄהם ז״ל שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף
ואמא ענד תחקיק אלאמר פאנה למא דעת אלצׄרורה
לאכל אלחיואן קֻצד לאסהל מותה מע סהולה אלתנאול
אד׳ לא ימכן צׄרב אלענק אלא בּסיף או נחוה ואלדֹבח
ימכן בּכל שי ולתסהיל אלמות אשתֻרט חדֹה אלסכין
ואלדֹי יֻמתֹל בּה חקיקה מן אמר אלגׄזאיאת הו אלקרבאן
פאן אלאמר בתקריב אלקרבאן לה פאידה עטׄימה בּיּנה
כמא סאבּין אמא כון אלקרבאן הדֹא כבש והדֹא איל
וכון עדדהא עדדא מכׄצוצא פאן הדֹא לא יתעלל אבדא
וכל מן ישגל נפסה ענדי בתעליל שי מן הדֹה אלגׄזאיאת
פאנה יהדֹי הדׄיאנא טוילא לים יזיל בּה שנאעה בּל
יזיד שנאעאת ומן יתכׄיל אן הדֹה תתעלל בּעיד ען אצׄואב
כמן יתכׄיל אן אלמצוה בּגׄמלתהא לא לפאידה וגׄודיה·
ואעלם אן אלחכמה אוגׄבת ואן שית פקֻל אן אלצׄרורה
דאעיה אן תכון תׄם גׄזאיאת לא תתעלל וכאנה אמר
ממתנע פי חק אלשריעה אן לא יכון פיהא שי מן הדֹא
אלקביל וגׄה אלאמתנאע פי דֹלך לאן קולך לאי שי כאן
כבש ולם יכֻן איל הו אלסואל בעינה ילזם לו קיל איל

אמרא פארגא לא גאיה מפידה לה ואן בדא לכם פי שי
מן אלמצות אן אמרה בדלך פאלנקץ מן אדראכבכם וקד
עלמת אלאמר אלמשהור ענדנא מן כון שלמה תעללת
לה אלמצות כלהא אלא פרה אדמה ובדלך קולהם אן
אללה אכפי תעליל אלמצות כי לא יתהאון בהא כמא
אעתרי שלמה פי אלתלת מצות אלתי בינת עלתהא ועלי
הדא אלאצל אטרדת אקאוילהם כלהא ונצוץ אלכתב תדל
עליה לבני וגדת נצא ללחכמים ז״ל פי בראשית רבה יבדו
מנה באול כאטר אן בעץ אלמצות לים לה עלה אלא מגרד
אלתשריע ולא לחט פי דלך גאיה אכרי ולא פאידה וגודיה
והו קולהם הנאך וכי מה אכפת לו להקב״ה בין מי שהוא
שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף הוי אומר
לא נתנו המצות אלא לצרוף בהן את הבריות שנאמר
אמרת י״י צרופה פמע כון הדא אלכלאם גריבא גדא לא
יוגד לה נטיר פי כלאמהם פאני תאולת פיה תאוילא
סתסמעה חתי לא נכרג ען סנן כלאמהם אגמע ולא
נפארק אלאצל אלמגמע עליה והו כון אלשראיע כלהא
טלב בהא גאיה מפידה פי אלוגוד כי לא דבר רק הוא
וקאל לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני אני י״י דובר
צדק מגיד מישרים· ואלדי ינבגי אן יעתקדה כל סאלם
אלעקל פי הדא אלמעני הו מא אצפה ודלך אן גמלה
אלמצות להא עלה צרורה ומן אגל פאידה מא שרע בהא
אמא גזאיאתהא פהי אלתי קיל פיהא אנהא למגרד לאמר

עלה̇ אצלא ויקול אן אלשראיע כלהא תאבעה̇ למג̇רד
אלמשיה̇ ות̇ם מן יקול אן כל אמר ונהי מנהא תאבעה̇
לחכמה̇ ואלמקצוד בה̇ גאיה̇ מא ואן אלשראיע כלהא
מעללה̇ ומן אג̇ל פאידה̇ מא שרע בהא אמא כונהא כלהא
להא עלה̇ ונחן נג̇הל עלל בעצ̇הא ולא נעלם וג̇ה̇ אלחכמה̇
פיה פהו מד̇הבנא כלנא אלג̇מהור ואלכואץ̇ ונצוץ̇ אלכתאב
פי ד̇לך בינה̇ חקים ומשפטים צדיקים משפטי יי׳ אמת
צדקו יחדו והד̇ה̇ אלתי תסמי חקים מת̇ל אלשעטנז
ובשר בחלב ושעיר המשתלח אלתי נצ̇וא עליהא ז״ל
וקאלוא דברים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהם
והשטן מקטרג עליהן ואמות העולם משיבין עליהן לים
יעתקד ג̇מהור אלחכמים אנהא אמור לא עלה̇ להא בוג̇ה
ולא טלב להא גאיה̇ לאן הד̇א יודי אלי אפעאל אלעבת̇
כמא ד̇כרנא בל יעתקד ג̇מהור אלחכמים אן להא עלה̇
אעני גאיה̇ נאפעה̇ ולא בד לכנהא כפית ענא אמא לקצור
עקולנא או לנקץ̇ עלמנא פכאן אלמצות כלהא ענדהם
להא עלה̇ אעני אן לד̇לך אלאמר או אלנהי גאיה̇ מפידה̇
מנהא מא יבין לנא וג̇ה אלפאידה̇ פיהא כאלנהי ען אלקתל
ואלסרקה̇ ומנהא מא לא תתבין פאידתהא מת̇ל תלך
כחחרים אלערלה וכלאי הכרם פתלך אלבינה̇ אלפאידה̇
ענד אלג̇מהור תסמי משפטים והד̇ה̇ אלגיר בינה̇ אלפאידה̇
ענד אלג̇מהור תסמי חקים ויקולון דאימא כי לא דבר
רק הוא ואם רק הוא מכם יעני אן לים הד̇א אלתשריע

התחמלוא הדה אלשנאעה חתי צארת אפעאלה תעאלי ענדהם שבה אפעאל אלעבת אלתי לא תקצד בהא גאיה אצלא אנמא הרבוא מן אן יגעלוהא תאבעה לחכמה לאן לא יזול דלך ללקול בקדם אלעאלם פסדוא אלבאב פי דלך וקד אעלמתך בראי שריעתנא פי הדא ואנה אלדי יגב אן יעתקד אד לא שנאעה פי קולנא כל הדה אפעאל וגודהא ועדמהא תאבע לחכמתה תעאלי ונחן נגהל כתירא מן וגוה אלחכמה פי אעמאלה ועלי הדא אלראי אנבנת תורת משה רבנו כלהא בה אפתתחת וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ובה כתמת הצור תמים פעלו וגו׳ פאעלמה ואדא תתבערת הדא אלראי ואלראי אלפלספי בתאמל גמלה אלפצול אלמתקדמה פי הדה אלמקאלה אלמתעלקה בהדא אלמעני פלא תגד בינהא אכתלאפא בוגה פי שי מן גזאיאת אלוגוד כלהא ולא תגד אכתלאפא אלא פי מא בינאה מן קדם אלעאלם ענדהם וחדותה ענדנא פאפהם דלך :

פצל כו

כביא אכתלף אהל אלנטר מן אמתשרעין הל אעמאלה תעאלי תאבעה לחכמה או למגרד משיה לא לטלב גאיה אצלא כדלך אכתלפוא הדא אלאכתלאף בעינה פי תשריענא במא שרע לנא פאן תם מן לא יטלב לדלך

אלחכמה בעינהא אלתי לא תתגיר אוגבת אלעדם קבל
אן יוגד אלעאלם תגד הדא אלמעני מתכררא ללחכמים
כתירא פי שרח ארת הכל עשה יפה בעתו והדא כלה
הרבא ממא ינבגי אן יהרב מנה והו אן יפעל אלפאעל
פעלא לא יקצד בה גאיה אצלא וכדלך אעתקאד גמהור
עלמא שריעתנא ובדלך צרח אנביאונא והו אן גזאיאת
אלאפעאל אלטביעיה כלהא מחכמה מנתטמה מרתבטה
בעצהא בבעץ וכלהא אסבאב ומסבבאת ומא מנהא שי
עבת ולא לעב ולא באטל בל אפעאל חכמה באלגה כמא
קאל מה רבו מעשיך יי כלם בחכמה עשית וקיל וכל
מעשהו באמונה וקיל יי בחכמה יסד ארץ וגו' והדא
מטרד כתירא לא ינבגי אן יעתקד כלאפה ונטר אלפלספי
כדא יקתצי אן ליס תם שי עבת ולא לעב ולא באטל פי
גמיע אפעאל אלטביעה נאהיך פי טביעה אלאפלאך
פאנהא אחכם ואנטם בחסב שרף מאדתהא ואעלם אן
מעטם אלאוהאם אלדאעיה ללחירה פי טלב גאיה וגוד
אלעאלם בגמלתה או גאיה גז גז מן אגזאיה אנמא אצלהא
גלט אלאנסאן פי נפסה ותכילה אן אלוגוד כלה מן אגלה
פקט ואלגהל בטביעה הדה אלמאדה אלספליה וגהל
אלמקצוד אלאול והו איגאד כל מא ימכן וגודה אד אלוגוד
כיר בלא שך פמן אגל דלך אלגלט וגהל הדין אלמעניין
תחדת אלשכוך ואלחירה חתי יתכיל בעץ אפעאל אללה
לעבא ובעצהא עבתא ובעצהא באטלא ואעלם אן אלדין

לד̇לך צ̇רורה̈ והי אעתבאר ג̇מלה̈ אלוגוד בחסב ראיהם
פאנהם יקולון מא גאיה̈ וגוד עאלם באסרה פבאלצ̇רורה̈
קאלוא קול כל מן יקול בחדת̇ אלעאלם אנה כד̇א שא
לא לעלה̈ אכ̇רי פיטרדון ד̇לך פי ג̇זאיאת עאלם באסרהא
חתי לא יקרוא באן ת̇קב אלענביה̈ ושפוף אלקרניה̈ מן
אג̇ל נפוד̇ אלרוח אלבאצר חתי ידרך̇ מא ידרך בל לא
יג̇עלון הד̇א סבבא פי אלאבצאר בוג̇ה ולא ת̇קבת הד̇ה
אלטבקה̈ וג̇עלת אלתי עליהא שפאפה̈ מן אג̇ל אלאבצאר
בל כד̇א שא ואן כאן אלאבצאר ימכן עלי כ̇לאף הד̇א
וקד תוג̇ד ענדנא בעץ̇ נצוץ̇ יוהם ט̇אהרהא בבאדי אלנט̇ר
הד̇א אלמעני מת̇ל קולה כל אשר חפץ י״י עשה וגו׳
ומת̇ל קולה ונפשו אותה ויעש ומת̇ל קולה ומי יאמר לו
מה תעשה ומעני הד̇ה אלנצוץ̇ ונחוהא אן אלאשיא אלתי
ירידהא אללה תנפעל צ̇רורה̈ ולים ת̇ם עאיק יעוק ען נפאד̇
אראדתה לכנה תעאלי לא יריד אלא ממכנא ולים כל
ממכן אלא מא תקתצ̇י חכמתה אנה יכון כד̇א וכד̇לך
אלפעל אלג̇יד פי אלגאיה̈ אלד̇י יריד תעאלי פעלה לא
יחול בינה ובינה מאנע ולא לה ראדע והד̇א הו ראי כל
מתשרע וראי אלפלאספה̈ איצ̇א וכד̇לך ראינא נחן פאננא
מע אעתקאדנא אן עאלם האדת̇ פאן ג̇מלה̈ אחבארנא
ועלמאינא לים יעתקדון אן ד̇לך במג̇רד משיה̈ לא גיר בל
יקולון אן חכמתה תעאלי אלתי יפותנא אדראכהא אוג̇בת
וג̇וד הד̇א אלעאלם באסרה צ̇רורה̈ ענד מא וג̇ד ותלך

לה מפיד גדא פי בקאיה ומא קֻצד באלאנהדא אלא בקא
אלחיואן מדה מא ומא קֻצד באלחואס אלא אלפואיד
אֹחאצלה ללחיואן באדראכאתהא והכדא הו איצא אלראי
אלפלספי אן ליס פי אלאמור אלטביעיה כלהא שי עלי
גהה אלעבת אעני אן כל מא ליס בצנאעי פאנהא כלהא
אפעאל טֻלב בהא גאיה מא סוי עָלְמנא גאיתהא או לם
נעלם· אמא הדה אלפרקה מן אהל אלנטר אלתי זעמת
אן אללה לא יפעל קצה מן אגל קצה ולא תם אסבאב
ולא מסבבאת בל אפעאלה כלהא בחסב אלמשיה ולא
תֻטלב להא גאיה ולא יקאל לִםَ פעל הדא בל יפעל מא
יריד וליס דלך תאבעא לחכמה פתכון אפעאל אללה ענד
האולא דאכלה פי קסם אלעבת בל אחט מן פעל אלעבת
לאן אֹעאבת לם יקצד גאיה והו דאהל עמא פעל ואללה
ענד האולא עאלם במא פעל וקאצדה לא לגאיה אצלא
ולא לוגה פאידה· אמא אן יכון פי אפעאלה תעאלי שי
עלי גהה אללעב פאסתחאלה דלך באדיה באול כאטר
ולא יֻלתפת להדיאן מן זעם אן אלקרד כֻלק ליצחך מנה
אלאנסאן ואלדי ידעו להדא כלה אלגהל בטביעה אלכון
ואלפסאד ואהמאל אלאצל והו אן אלקצד כלה איגאד
כל מא אמכן וגודה עלי מא תראה אמא כלאף הדא פלם
תקתצה חכמתה בוגה פהו ממתנע באעתבאר כון אֹאמור
תגרי עלי מקתצי חכמתה פאמא האולא אלדין קאלוא
אן אפעאל אללה כלהא לם יֻקצד בהא גאיה מא פדעתהם

אלפאעלין ובמאלהם פאן ת̇ם אשיא כת̇ירה̈ הי צ̇רוריה̈
או עט̇ימה̈ אלפאידה̈ ענד קום וענד אכ̇רין לא תחתאג̇
אצלא כריאצ̇ה̈ אלג̇סם עלי אכ̇תלאף אנואעהא אלתי הי
צ̇רוריה̈ פי דואם אלצחה̈ עלי מא ינבגי ענד מן יעלם
צנאעה̈ אלטב̇ ואלכתאבה̈ אלתי הי עט̇ימה̈ אלפאידה̈ ענד
אהל אלעלם פאלד̇י יפעל אפעאל ריאצ̇ה̈ ירום בהא
אלצחה̈ כאללעב באלכרה̈ ואלצראע וג̇פק אלידין וחצר
אלנ̇פ̇ס או אפעאל ירום בהא אכ̇תאבה̈ כבראה̈ אאקלאם
ועמל אכ̇אגד̇ יכון ענד קום ג̇האל פעל לעב וענד אעלמא
ליס בלעב ואלפעל אלג̇יד̇ אחסן הו אלפעל אלד̇י יפעלה
אלפאעל לקצד גאיה̈ שריפה̈ אעני צ̇רוריה̈ או נאפעה̈
ותחצל תלך אגאיה̈ והד̇ה̈ קסמה̈ יבין לי אנה ליס למנאזע
אן ינאזע פי שי מנהא וד̇לך אן כל פאעל פעלא מא קד
יקצד בה גאיה̈ מא וקד לא יקצד בה גאיה̈ וכל גאיה̈
מקצודה̈ קד תכון שריפה̈ וקד תכון כסיסה̈ וקד תחצל
וקד לא תחצל פהד̇א מא יקתצ̇יה אלתקסים צ̇רורה̈ ובעד
תביין הד̇א פאקול אנה לא יתסע לד̇י עקל אן יקול אן
שיא מן אפעאל אללה באטל או עבת̇ או לעב אמא עלי
ראינא נחן כל מן תבע שריעה̈ משה רבנו פאפעאלה
כלהא ג̇ידה̈ חסנה̈ קאל וירא אלהים את כל אשר עשה והנה
טוב מאד פכל מא פעלה תעאלי מן אג̇ל שי פאן ד̇לך
אלפעל צ̇רורי פי וג̇וד ד̇לך אלשי אמקצוד או מפיד ג̇דא
מת̇אלה אגתד̇א אלחיואן צ̇רורי פי בקאיה̈ ווג̇וד אלעינין

מעאני אלנסיונות לא אן אללה תעאלי יריד אן ימתחן
אמרא ויכתברה חתי יעלם מא לם יכן יעלמה מן קבל
תעאלי תֿם תעאלי עמא יתכילה אלגאהלון אלכֿלה בסו׳
פכרהם פאעלם הדֿא :

פצל כה

אלאפעאל תנקסם בחסב אעתבאר גאיתהא עלי ארבעה
אקסאם אמא פעל עבתֿ או פעל לעב או פעל
באטל או פעל גיד חסן אמא אלפעל אלדֿי יקאל לה באטלא
פהו אלפעל אלדֿי יקצד בה פאעלה גאיה מא פלא תחצל הלך
אלגאיה בל תעוק ענהא עואיק ואנת תסמע אלנאס כתֿירא
מא יקולון תעבת באטלא אדֿא תעב פי טלב שכֿץ פלם
יגדה או תעב פי ספרה פלם ירבח הגֿרה ויקאל סעינא
פי הדֿא אלמריץ כאן באטלא אדֿא לם יחצל אלבר וכדֿא
כל אלאפעאל אלתי תֿטלב בהא גאיאת פלא תחצל הלך
אלגאיאת ופעל אלעבתֿ הו אלפעל אלדֿי לא יקצד בה
גאיה אצלא כמא יעבתֿ בידה בעץ אלנאס ענד אלתפכֿר
ובאפעאל אלסאהין ואלמדהולין ופעל אללעב הו אלפעל
אלדֿי יקצד בה גאיה כסיסה אעני אן יקצד בה אמר גיר
צרורי ולא מפיד כביר פאידה כמן ירקץ לא לקצד ריאצה
או יעמל אעמאלא גאיתהא אן יצחך מנהא פיקאל להדֿא
אלפעל לעבא בלא שך פהדֿא יכתלף בחסב אגראץ

באלעקידה · ואלמעני אלתאני ליעלמנא תחקיק אלאנביא
למא יאתיהם מן קבל אללה באלוחי לאן לא יטן אלטאן
אנה למא אן דלך בחלום ובמראה כמא בינא ובוסאטה
אלקוה אלמתכילה קד לא יכון מא יסמעונה או מא ימתל
להם יקינא או יכאלטה והם מא פאראד אן יעלמנא אן
כל מא יראה אלנבי פי מראה הנבואה חק יקין ענד אלנבי
לא ישך פי שי מנה בונה וחכמה ענדה חכם אלאמור
אלוגודיה כלהא אלמדרכה באלחואס או באלעקל ודליל
דלך כונה באדר בדבח בנו יחידו אשר אהב כמא
אמר ואן כאן דלך אלאמר בחלום או במראה ולו כאן
ישכל עלי אלאנביא אלמנאם באלנבוה או יכון ענדהם שך
פי מא ידרכונה במראה הנבואה או שבהה למא באדרוא
למא תאבאה אלטבאע ולא כאן תגיב נפסה אן תפעל הדא
אלפעל אלעטים כטרה מספק ובאלחק כאן ינבגי אן
תבון הדה אלקצה עלי יד אברהם ופי מתל יצחק אעני
אלעקידה אד אברהם אבינו הו אלמבתדי בתעריף אלתוחיד
ואתבאת אלנבוה ותכליד הדא אלראי וגדב אלנאס אליה
קאל כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו
ושמרו דרך י״י לעשות צדקה ומשפט פכמא תבעוא אראה
אלצחיחה אלנאפעה אלמסמועה מנה כדלך ילזם אן תתבע
אלארא אלמאכודה מן אפעאלה ובכאצה הדא אלפעל
אלדי צחח בה קאעדה צחה אלנבוה וערפנא בה גאיה
יראת י״י ואהבתו אין תנתהי · פהכדא ינבגי אן תפהם

יכון רגל עקימא פי גאיה אלשוק ללולד ולא נעמה כבירה
וגאהה ומותרא אן תכון מן נסלה מלה וגאה אלולד בעד
אליאם כיף יכון ולועה בה ומחבתה לה לכן ענד כופה
תעאלי ומחבה אמתתאל אמרה תהאון בהדא אלולד
אלחביב ואטרח כל מא אמל פיה ובאדר לדבחה בעד
סיר איאם לאנה לו ראם פעל דלך לחינה ענד ורוד אמר
עליה לכאן פעל דהשה ואצטראב בגיר תאמל מסתקצי
אמא כונה יפעל דלך בעד איאם מן ורוד אלאמר עליה
פהו פעל ען פכרה ורויה צחיחה ואעתבאר חק אמרה
תעאלי ומחבתה וכופה ואנה לא ינבגי אן תדעי חאלה
אכרי ולא יותר אנפעאל כונה לאן אברהם אבינו מא
באדר לדבח יצחק כופא מן אללה איאך אן יקתלה או
יפקרה בל למגרד מא יתעין עלי אלאדמיין מן מחבתה
תעאלי וכופה לא לתרגי תואב ולא לכוף עקאב כמא בינא
פי עדה מואצע פקאל אלמלאך לה כי עתה ידעתי כי
ירא אלהים אתה יעני אן בהדא אלפעל אלדי בה יטלק
עליך ירא אלהים יעלם גמיע אלאדמיין חד יראת י״י
מא הו ואעלם אנה קד אכד הדא אלמעני פי אלתורה
ובינה ודכר אן גאיה גמלה אלתורה כלהא במא אשתמלת
עליה מן אמר ונהי וועד ואלכבאר אנמא הו שי ואחד והו
אלכוף מנה תעאלי והו קולה אם לא תשמר לעשות את
כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה ליראה את
השם הנכבד והנורא הזה וגו׳ פהדא אחד אלמעניין אלמקצודין

לולא שקאוהם ותעבהם פי אלבריה למא אמכנהם פתח אלבלאד ולא אלקתאל קד נצ׳רת אלתורה ד׳לך כי אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה ויסב אלהים את העם דרך המדבר ים סוף לאן ארפאהיה ת׳דהב אלשג׳אעה וצ׳נך אלעיש ואלתעב יוג׳ב אלשג׳אעה והי אלטובה אלתי ג׳את פי הד׳ה אלקצה באחריתם ואמא קולה כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים פהו אלמעני בעינה אלמקול פי משנה תורה פי מתנבא בשם עבודה זרה כי מנסה י״י אלהיכם אתכם אלד׳י קד בינא מענאה כד׳לך הנא פי מעמד הר סיני קאל להם לא תכ׳אפוא אן הד׳א אלמשהד אלעט׳ים אלד׳י ראיתם אנמא כאן כי יחצל לכם אליקין באלמשאהדה מן חית׳ אד׳א נסה י״י אלהיכם אתכם בנביא שקר ידעו לנקץ׳ מא קד סמעתמוה לישהר קדר אימאנכם תת׳בתוא ולא תזל אקדאמכם ולו ג׳יתכם רסולא כמא זעמתם ואקול לכם מא קיל לי ולא תסמעונה לכאן ימכן אן תתוהמוא צחה מא פי יד ג׳ירי אד׳א אתאכם בנקיץ׳ מא אכ׳ברתכם בה לו לם תסמעוה פי הד׳א אלמשהד. ואמא קצה אברהם פי אלעקידה פתצ׳מנת מעניין עט׳ימין המא מן קואעד אלשריעה אלמעני אלואחד הו אעלאמנא חד אלאהבה ללה תעאלי ואליראה מנה לאי חד תנתהי פאמר בהד׳ה אלקצה אלתי לא יעאדלהא לא בד׳ל מאל ולא בד׳ל נפס בל הד׳א אג׳יא מא ימכן אן יקע פי אלוג׳וד ממא לא יתכ׳יל אן טבאע אלאנסאן תג׳יב לד׳לך והו אן

פיעתמד ד̇לך כל טאלב חק̈ ויטלב מן ̇אעתקאדאת מא
יתבת הד̇א ̇תבאת אלד̇י לא ילתפת מעה למ̇תחד̈ במענ̇ז
לאנה ד̇עא ללממתנעאת ואנמא יפיד אלתחד̇י במענ̇ז
למ̇ד̇עי ממכן כמא בי̈נ̈א פי משנה תורה ואד̇ ותבי̈ן אן
מעני לדעת הנא ליעלמוא אלנאס כד̇לך קולה פי אלמן
למען ענותך לנסותך לדעת את אשר בלבבך התשמר
מצותיו אם לא מענאה להעלם אלמלל ד̇לך וישהר פי
אלעאלם אן מן אנקטע לעבאדתה תעאלי רזקה מן חית̇
לא יט̈ן וען הד̇א אלמעני בעינה קיל פי אלמן פי אול
נזולה למען אנסנו הילך בתורתי אם לא יעני ליעתבר
בהד̇א כל מעתבר וירי הל אלאנקטאע לעבאדתה מפיד
וכאף̇ אם ליס בכאף̇ אמא קולה איצ̇א פי אלמן ת̇אלת̇
מר̈ה המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך למען
ענותך ולמען נסותך להיטיבך באחריתך פהו יוהם אנה
קד יתעב אללה אלשכ̇ץ כי יעט̇ם אגרה וליס חקיקה̈
̇אמר הכד̇א בל מעני הד̇א ̇כלאם אחד מעני̈ין אחדהמא
הו אלמעני ̇מתכר̈ר פי אלמן פי אלקול אלאול ואלת̇אני
והו ליעלם הל אלאנקטאע ללה כאף̇ פי אלרזק ומריח
מן אלתעב ואלנצב או לא או יכון מעני נסותך ליעו̈דך
מן קולה לא נסתה כף̇ רגלה וגו׳ כאנה יקול אנה תעאלי
תקד̈ם בתעוידכם אלשקא פי אלבר̈יה̈ ליעט̇ם נעימכם
אד̇א דכ̇לתם אלבלאד והד̇א צחיח לאן ̇כרוג̇ מן אלתעב
אלי אלראחה̈ אלד̈ מן ̇דואם עלי ̇ראחה̈ ומעלום אנה

אלדי ינבגי אן יעתקדה כל מתשרע דו עקל לא אן ינסב אלטלם ללה תעאלי ענה חתי יעתקד בראה זיד מן אלאתאם וכמאלה ואנה לם יסתחק מא נזל בה אמא טאהר אנסיונות אמדכורה פי אלתורה פי תלך אמואצע פאנהא גאת פי מערץ אמתחאן ואלאכתבאר חתי יעלם קדר אימאן דלך אלשכץ או אלאמה או קדר טאעתה והדא אמעני הו אמשכל אלעטים ובכאצה קצה אעקידה אלתי לם יעלמהא גיר אללה והמא וקיל לה כי עתה ידעתי כי ירא אהים אתה וכדלך קולה כי מנסה יי אהיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את יי וגו׳ וכדלך קולה לדעת את אשר בלבבך וגו׳ והאנא אחל לך גמיע הדה אמשכלאת· אעלם אן כל נסיון גא פי אלתורה אנמא גרצה ומענאה ליעלם אלנאס מא ינבגי להם אן יפעלוא או מא יגב אן יעתקדוא פכאן מעני אנסיון אן יפעל פעל מא לים אלקצד שכץ דלך אלפעל בל אלקצד אן יכון מתאלא יקתדי בה ויקפי אתרה פקולה לדעת הישכם אהבים לים שרחה ליעלם אללה דלך לאנה קד עלם כל דלך מתל קולה לדעת כי אני יי מקדשכם אלדי מענאה לתעלם אלמלל כדלך קאל אנה אדא קאם מדעי נבוה וראיתם איהאמאתה תוהם אלצחה פאעלמוא אן דלך אמר אראד אללה בה אעלאם אלמלל קדר תיקנכם לשריעתה תעאלי ואדראככם להקיקתה ואנכם לא תנכדעון בכדעה כאדע ולא יכתל אימאנכם באללה

תזידה אלמצאיב שבובא פי אלאלאה והל יעלם או לא יעלם או יעתני או יהמל בל תזידה מחבֿה̇ כמא קאל פי כאתמה̇ הד̇א אלוחי על כן אמאם ונחמתי על עפר ואפר ובמא קאלוא ז״ל עושים מאהבה ושמחים ביסורין ואד̇א תאמֿלת כל מא קלתה תאמֿלא ינבני אן תתאמֿל בה הד̇ה אלמקאלה̇ ותצפֿחת הד̇א ספר איוב באן לך אלמעני פיה ותג̇רני קד חצרת ג̇מלה̇ מעאניה ולם ישד̇ מנה אלא מא יג̇רי פי נסק אלקול ואטראד אלתמת̇יל כמא בֿינת לך מראת פי הד̇ה אלמקאלה̇ :

פצל כד

אמר אלנִסָיון איצ̇א משכל ג̇דא והו מן אעט̇ם משכלאת אלשריעה̇ ואלתורה ד̇כרתה פי סתה̇ מואצ̇ע כמא אבֿין לך פי הד̇א אלפצל אמא מא הו משהור ענד אלנאס מן אמר אלנסיון והו אן ינזל אללה אפֿאת באלשכ̇ץ דון אן יתקדם לה ד̇נב כי יעט̇ם אג̇רה פאן הד̇ה קאעדה̇ לם תד̇כר פי אלתורה בנץ̇ ג̇ליֿ בוג̇ה ולא פי אתורה מא יוהם ט̇אהרה הד̇א אלמעני גיר מוצ̇ע ואחד מן אלסתה̇ מואצ̇ע וסאבֿין מעני ד̇לך ואלקאעדה̇ אלשרעיה̇ צ̇ד̇ הד̇א אלראי הו קולה תעאלי אל אמונה ואין עול ולא כל אלחכמים איצ̇א ירון הד̇א אלראי אלג̇מהורי לאנהם קד קאלוא אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון והד̇א הו אלראי

מקצודהא אן הדה אלאמור אלטביעיה אלמוגודה פי עאלם
אלכון ואלפסאד לא תצל עקולנא לאדראך כיפיה חדותהא
ולא לתצור וגוד הדה אלקוה אלטביעיה פיהא כיף מבדאהא
ולא הי שיא ישבה מא נפעלה נחן פכיף נרום אן יכון
תדבירה תעאלי להא וענאיתה בהא תשבה תדבירנא למא
נדברה או ענאיתנא במא נעתני בה בל אלואגב אלוקוף
ענד הדא אלקדר ואלאעתקאד באנה תעאלי לא תכפי
ענה כאפיה כמא קאל אליהוא הנא כי עיניו על דרכי
איש וכל צעדיו יראה אין חשך ואין צלמות להסתר שם
פעלי און לכן לים מעני ענאיתה מעני ענאיתנא ולא
מעני תדבירה למכלוקאתה מעני תדבירנא למא נדברה
ולים יגמעהמא חד ואחד כמא יטן כל מן תחיר ולא
בינהמא אשתראך אלא פי אלאסם פקט כמא לא ישבה
פעלנא פעלה ולא יגמעהמא חד ואחד וכתבאין אלאפעאל
אלטביעיה מן אלאפעאל אלצנאעיה כדלך תבאין אלתדביר
אלאלאהי ואלענאיה אלאלאהיה ואלקצד אלאלאהי לתלך
אלאמור אלטביעיה לתדבירנא וענאיתנא וקצדנא אלאנסאני
למא נדברה ונעני בה ונקצדה והדא כאן גרץ ספר איוב
בגמלתה אעני אעטא הדה אלקאעדה פי אלאעתקאד
ואלתנביה עלי הדא אלאסתדלאל באלאמור אלטביעיה
חתי לא תגלט ותטלב בכיאלך אן יכון עלמה בעלמנא או
קצדה וענאיתה ותדבירה בקצדנא וענאיתנא ותדבירנא
פאדא עלם אלאנסאן דלך סהל עליה כל מצאב ולא

ללאבד בל מרתין תלאתא קאל אם יש עליו מלאך מליץ
וגו׳ ולמא אן וצף חאלאת אלנאקה ופרחה באלרגוע אלי
כמאל אלצחה קאל הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש
עם גבר · פהדא אלמעני אנפרד אליהוא בביאנה וזאד
איצא כונה אפתתח קבל הדא אמעני בוצף כיפיה אנבוה
בקולה כי באחרת ידבר אל ובשתים לא ישורנה בחלום
חזיון לילה בנפל תרדמה על אנשים תם אכד אן יוכד
הדא אלראי ויבין טריקה בוצף אחואל טביעיה כתירה
מתל וצפה אלרעד ואלברק ואלמטר והבוב אריאח וכלם
בדלך אמור כתירה מן אחואל אחיואן אעני חלול אלובא
בקולה רגע ימותו וחצות לילה וגו׳ ווקוע אלחרוב אעטימה
בקולה ירע כבירים לא חקר ויעמד אחרים תחתם וכתירא
מן הדה אלאחואל וכדלך תגד הדא אלוחי אלדי אתי
איוב אלדי באן לה בה גלטה פי כל מא תכילה לם יכרג
פיה ען וצף אמור טביעיה אמא וצף אסטקסאת או וצף
אתאר עלויה או וצף טבאיע אנואע חיואן לא שי אכר
ואלדי דכר הנאך מן וצף שחקים ושמים וכסיל וכימה
למעני אתרהא פי אלגו לאן תנביהה כלה לה אנמא כאן
ממא דון פלך אלקמר וכדלך איצא אליהוא תנבה מן
אנואע אלחיואן קאל מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים
יחכמנו ואכתר מא טול פי דלך אכטאב פי וצף לויתן
אלדי הו מגמוע כואץ גסמאניה מתפרקה פי אלחיואן
אלמאשי ואלסאבח ואלטאיר כל הדה אלאמור כאן

פי אסתעטאמה ואסתנבארה כיף נזלת בה אלמצאיב והו פאעל כ̇יראת וקד אטאל פי ̇אמתנאן באפעאלה וכד̇לך פנ̇ד ראי ת̇לת̇ה̇ אצחאבה פי אלענאיה̇ וקאל אקאויל עג̇יבה̇ אלאלגאז אד̇א תאמ̇ל כלאמה אלמתאמ̇ל יעג̇ב ויט̇ן אנה לם יק̇ל שיא ואידא בונה עלי מא קאלה אליפז ובלדד וצופר בל כר̇ר מעאני אקאוילהם באלפאט̇ אכ̇רי וזאד פי בסטהא לאנה לם יכ̇רג̇ ען תוניב איוב וצ̇ף אללה באלעדל וצף עג̇איבה פי אלוג̇וד ואנה תעאלי לא יבאלי בטאעה̇ מן טאע ולא בעציאן מן עצא והד̇ה אלמעאני כלהא קד קאלהא אצחאבה לכן ענד אלתאמ̇ל יתבי̇ן לך אלמעני אלזאיד אלד̇י אתי בה והו כאן אלמקצוד ולם יתקדם ד̇לך ̇למעני לג̇ירה מנהם ת̇ם קאל מעה כל מא קאלוה כמא אנהם כלהם איוב ושלשת רעיו יכ̇ר̇ר כל ואחד מנהם אלמעני אלד̇י ד̇כרה אלאכ̇ר כמא ד̇כרת לך והד̇א לאכ̇פא אלמעני אלכ̇ציץ בראי כל שכ̇ץ חתי יכון אלבאדי ללג̇מהור אן ראי אלכל ראי ואחד מת̇פק עליה ולים אלאמר כד̇לך ואלמעני אלד̇י זאדה אליהוא ולם יד̇כרה אחד מנהם הו אלד̇י מת̇לה בשפאעה̇ מלאך פקאל אן אלאמר אלמשאהד̇ אלמתעארף אן אלאנסאן ימרץ̇ אלי אן ישרף עלי אלמות ויי̇ס מנה פאן כאן לה מלאך ישפע פיה אי̇ מלאך כאן קבלת שפאעתה ואקילת עת̇רתה ויתכ̇לץ̇ ד̇לך אלמריץ̇ וירג̇ע לאחסן חאלאתה לכן לא יסתמר̇ הד̇א דאימא ולא תכון ת̇ם שפאעה̇ מת̇צלה̇

קולה לאיוב אם זך וישר אתה כי עתה יעיר עליך ושלם
נות צדקך והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד וקד
עלמת איצא שהרה הדא אלראי פי אמר אלענאיה וקד
ביּנאה · ואמא ראי צופר הנעמתי פהו ראי מן ירי אן
אלכל תאבע למגרד אלמשיה ולא יטלב לאפעאלה עלה
בוגה ולא יקאל לַמא פעל הדא ולא לַמא פעל הדא פלדלך
לא יֻטלב וגה עדל ולא מקתצי חכמה פי כל מא יפעלה
אלאלאה אד עטמתה וחקיקתה תוגב אן יפעל מא יריד ונחן
מקצרון ען כפאיא חכמתה אלתי כאן ואגבהא אן יפעל
מא יריד לא לסבב אכר והו קולה לאיוב מי יתן אלוה
דבר ויפתח שפתיו עמך ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים
לתושיה החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא ·
פארי ותאמל כיף וצעת אלקצה אלתי חיּרת אלנאס
ודעתהם ללארא אלתי תקדּם לנא שרחהא פי ענאיה
אללה באלכלק ורכר כל מא אקתצאה אלתקסים ונסב
לאחד משאהיר אלאומאן באלפצל ואלעלם אן כאן הדא
מתלא או קאלוה חקיקה אן כאן הי קצה גרת פאלראי
אלמנסוב לאיוב ינחו נחו ראי ארסטו וראי אליפז ינחו נחו
ראי שריעתנא וראי בלדד ינחו נחו מדהב אלמעתזלה
וראי צופר ינחו נחו מדהב אלאשעריה והדה כאנת אלארא
אלקדימה פי אלענאיה תם טרי ראי אכר והו אלראי
אלמנסוב לאליהוא ולדלך פצּל ענדהם ורכר אנה אצגרהם
סנא ואכמלהם עלמא פאכד אן יובך איוב וינסבה ללגהל

והד̇א הו מעני קולה לשמע אזן שמעתיך ועתה עיני ראתך
על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר תקדיר אלכלאם
בחסב מ̇עני על כן אמאס כל אשר הייתי מתאוה ונחמתי
על היותי בתוך עפר ואפר כמא פ́רצ̇ת חאלה והוא יושב
בתוך האפר ומן אג̇ל הד̇ה אלמקאלה̇ אלאכ̇ירה̇ א̇דאלה̇
עלי א̇אדראך א̇צחיח קיל פיה באת̇ר ד̇לך כי לא דברתם
אלי נכונה כעבדי איוב · ואמא ראי אליפז פי הד̇ה א̇נאזלה̇
פהו איצ̇א אחד אלארא אלמקולה̇ פי א̇ענאיה̇ וד̇לך אנה
קאל אן ג̇מיע מא נזל באיוב כאן נזולה באסתחקאק לאן
כאנת לה א̇ת̇אם אסתחק̇ בהא ד̇לך והו קולה לאיוב הלא
רעתך רבה ואין קץ לעונותיך ת̇ם אנה את̇ד̇ אן יקול
לאיוב אן הד̇א אלד̇י כנת תעתמדה מן צלאח אלאפעאל
ואלסיר באלסירה̇ אלפאצ̇לה̇ מא הו אמר̇א יוג̇ב אן תכון
כאמלא ענד אללה חתי לא תעאק̇ב הן בעבדיו לא יאמין
ובמלאכיו ישים תהלה אף שבני בתי חמר אשר בעפר
יסודם ולם יזל אליפז ידור נחו הד̇א אלנרץ̇ אעני אן
יעתקד אן כל מא ילחק אלאנסאן באסתחקאק ונקאיצנא
אלתי נסתחק̇ בהא אלעקאב יכ̇פי ענ̇א אדראכהא ווג̇ה
אסתחקאקנא א̇עקאב מן אג̇להא · ואמא ראי בלדד השוחי
פי הד̇ה א̇מסאלה̇ פהו אעתקאד אלעו̇ץ̇ וד̇לך אנה קאל
לאיוב אן הד̇ה אלנאזלאת̇ אלעט̇ימה̇ אן כנת ברי̈א ולא
את̇ם לך פסבבהא תעט̇ים אלג̇זא וסתעוץ̇ אחסן עו̇ץ̇ והד̇א
כלה כ̇יר לך כ̇י יעט̇ם אלכ̇יר אלד̇י תנאלה אכ̇ירא והו

וכנבינה תקפיאני וגו׳ · פהדה אחד אלארא אלמעתקדה
פי אלענאיה וקד עלמת קול אלחכמים אן ראי איוב הדא
פי גאיה אלסקם וקאלוא עפרא בפומיה דאיוב וקאלוא
בקש איוב להפוך את הקערה על פיה וקאלוא איוב כופר
בתחיית המתים היה, וקאלוא איצא ענה התחיל מחרף
ומגדף · פאמא קולה תעאלי לאליפז כי לא דברתם אלי
נבונה כעבדי איוב פקאלוא אלחכמים פי אלאעתדאר ען
דלך אין אדם נתפש על צערו יעני אנה עדר לשדה
אלאלאם והדא אלנחו מן אלכלאם לים מן קביל הדא
אלמתל ואנמא עלה דלך מא נבין לך אלאן ודלך אנה
רגע ען הדא אראי אלדי הו גאיה אלגלט וברהן עלי גלטה
פיה אמא אן הדא הו סאבק אלראי ובאדיה ובכאצה
ללדי תנזל בה אלבלאיא והו יעלם מן נפסה אנה לם
יאתם פהדא מא לא ינאכר פיה ולדלך נסב הדא אלראי
לאיוב לכנה קאל כל מא קאל טאלמא לם יכן לה עלם
ולא יעלם אלאלאה אלא תקלידא כמא יעלמה גמהור
אלמתשרעין אמא ענד מא עלם אללה עלמא יקינא פאקר
אן אלסעאדה אלחקיקיה אלתי הי מערפה אלאלאה הי
מצמונה לכל מן ערפה ולא יכדרהא עלי אלאנסאן בליה
מן הדה אלבלאיא כלהא ואנמא כאן איוב יתכיל הדה
אלסעאדאת אלמטנונה אנהא הי אלגאיה כאלצחה ואלתרוה
ואלאולאד טאלמא כאן יעלם אללה כברא לא בטריק
אלנטר פלדלך תחיר תלך אלחיראת וקאל תלך אלאקאויל

הדה אלקצה כלהא כל אלמקצוד מא אנפרד בה כל
ואחד מנהם ומערפה ראיה פי הדה אקצה והו נזול אעטם
מא יכון מן אלבלאיא ואשדהא באכמל שכץ ובאתמהם
אסתקאמה פכאן ראי איוב פי דלך כאן הדא אמר דליל
עלי תסויה אצאלח ואלטאלח ענדה תעאלי תהאונא בנוע
אלאנסאן ואטראחא לה הו קולה פי גמלה אקואלה אחת
היא על כן אמרתי תם ורשע הוא מכלה אם שוט ימית
פתאם למסת נקיים ילעג יקול אן כאן יגי אלסיל בגתה
פימית כל מן לקי ויחמלה פבמחנה אלאבריא יהזא תם
אכד הדא אלראי בקולה זה ימות בעצם תמו כלו שלאנן
ושליו עטיניו מלאו חלב וגו׳ וזה ימות בנפש מרה ולא אכל
בטובה יחד על עפר ישכבו ורמה תכסה עליהם וכדלך
אכד אן יסתדל בצלאח חאל אהל אלשר ואקבאלהם
ובסט אקול פי דלך גדא וקאל ואם זכרתי ונבהלתי ואחז
בשרי פלצות מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל זרעם
נכון לפניהם וגו׳ פלמא וצף דלך אלאקבאל אלתאם אכד
אן יקול למחאוריה אן כאן אמר כמא תזעמון אן אולאד
הדא אלכאפר אלמקבל יהלכון בעדה וינקטע אתרהם אי
שי יצר הדא אלמקבל מא יחל באהל ביתה בעדה קאל
כי מה חפצו בביתו אחריו ומספר חדשיו חצצו תם אכד
יבין אן לא תרגי בעד אלמות פלם יבק אלא אן הדא
אהמאל פאכד אן יענב כיף לם יהמל אצל צנע כון שכץ
אנסאן וכלקה ואהמל תדבירה פקאל הלא כחלב תתיכני

פצל כג

למא פ̇רצ̇ת הד̇ה קצ̇ה̈ איוב אול מא ג̇רת̇ כאן אלאמר אלמגמע עליה מן אלכ̇מסה̈ אעני איוב ואצחאבה אן כל מא נזל באיוב מעלום ענדה תעאלי ואן אללה אנזל בה הד̇ה אלבלאיא וכלהם מגמעון איצ̇א אנה לא יגוז עליה ט̇לם ולא יֻנסב לה גור תג̇ד הד̇ה ̇אמעאני איצ̇א פי כלאם איוב כת̇ירא̇ ואד̇א תאמ̇לת כלאם ̇אכ̇מסה̈ פי חאל מחאורתהם יט̇אר אן תג̇ר כל מא קאלה אחדהם קאלוה כלהם ותכררת̇ ̇אמעאני ותראכ̇לת ותכ̇ללהא וצ̇ף איוב שדה̈ א̇לאמה ונכבאתה מע עט̇ים אסתקאמתה ווצף עדאלתה וכרם כ̇לקה וכ̇יריה̈ אעמאלה וכד̇לך תכ̇לל פי כלאם אצחאבה לה תצביר ותעזיה̈ ותאניס ואנה ינבגי אלסכות ולא יטלק ענאן אלקול כשכ̇ץ יכ̇אצם שכ̇צא בל יצ̇ען̇ לאחכאם אללה ויסכת והו יקול אן שדה̈ א̇לא̇לאם מנעת אלצבר ואלתת̇בת וקול מא ינבגי ואצחאבה כלהם איצ̇א אגמעוא עלי אן כל פאעל כ̇יר מג̇אזי̇ וכל פאעל שר̇ מעאק̇ב ומתי ראית עאציא̇ פי אֻקבאל פאן באכ̇רה ינעכס ד̇לך ויהלך הו ותנזל בה ובבניה ונסלה מצאיב ואן ראית טאיעא פי אֻדבאר פלא בד מן ג̇בר צ̇דעה הד̇א אלג̇רץ̇ תג̇דה מתכררא פי כלאם ̇איפז ובלדד וצופר ותלאת̇תהם מגמעון עלי הד̇א אלראי ומא הד̇א הו אלמקצוד פי

שריעתנא אעני יצר טוב ויצר רע וקולהם בשני יצריך
וקד קאלוא אן יצר הרע יחדת פי אלשכץ לאנסאני ענר
ולאדתה לפתח חטאת רבץ וכמא נצת אלתורה מנעריו
ואן יצר טוב אנמא יוגר לה בער אסתכמאל עקלה ולדלך
קאלוא סמי יצר הרע מלך גרול וסמי יצר טוב ילד
מסכן וחכם פי אלמתל אלמצרוב לגסם שכץ לאנסאן
ואכתלאף קואה פי קולה עיר קטנה ואנשים בה מעט
וגו׳ כל הרה לאשיא נצוץ להם ז״ל משהורה פאד וביננא
לנא אן יצר הרע הו אלשטן והו מלאך בלא שך אעני
אנה איצא יסמי מלאך לאנה פי גמאר בני האלהים
פיכון איצא יצר טוב מלאך חקיקה פארא הרא אלאמר
אלמשהור פי אקאויל אלחכמים ז״ל מן אן כל אנסאן
קרן בה שני מלאכים ואחר ען ימינה ואכר ען שמאלה
המא יצר טוב ויצר רע ובביאן קאלוא ז״ל פי גמרא שבת
פי הרין אלשני מלאכים קאלוא אחד טוב ואחד רע פארי
כם כשפת לנא הרה אלקולה מן ענאיב וכם רפעת מן
אלכיאלאת אלגיר צחיחה ומא ארי אלא אני קד שרחת
ובינת קצה איוב אלי גאיתהא ונהאיתהא לכן אריד אן
אבין לך אלראי אלמנסוב לאיוב ואלראי אלמנסוב לכל
ואחר מן אצחאבה מא הו ברלאיל אלתקטהא מן כלאם
כל ואחד מנהם ולא תלתפת למא סוי דלך מן לאקאויל
אלתי אוגבהא נסק אלקול כמא בינת לך פי אול הרה
אלמקאלה :

דֹכרת פאסמע הדֹה אלקולה אלמפידה אלתי קאלהא אלחכמים אלדֹין יטלק עליהם אסם חכמים באלחקיקה פאבאנת כל משכל וכשפת כל מֻגטֹי ואוצֹחת מעטֹם סתרי תורה והי קולהם פי אלתלמוד אמר ר' שמעון בן לקיש הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות פקד אבאן ען כל מא דֹכרנאה אבאנה לא תשכל עלי די פהם פקד תבין לך אן ען מעני ואחד בעינה יֻכני בהדֹה אלתלתה אסמא ואן כל אלאפעאל ׳מנסובה לכל ואחד מן האולא אלתלתה אנמא הי כלהא פעל שי ואחד והכדֹא איצֹא נצוא חכמי משנה אלקדם קאלוא תנא יורד ומתעה עולה ומשטין נוטל רשות ונוטל נשמה פקד באן לך אן אלדֹי ראי דוד במראה הנבואה פי וקת אלובא וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם אנה אנמא אוראה דֹלך לדלאלה עלי מעני דֹלך אלמעני בעינה הו אלמקול איצֹא ענדה במראה הנבואה פי חק עציאן אולאד יהושע הכהן הגדול והשטן עומד על ימינו לשטנו תם בין בֻעדה ענה תעאלי בקולה יגער יי בך השטן ויגער יי בך הבוחר בירושלם וחו אלדֹי ראי בלעם איצֹא במראה הנבואה בדרך ענד קולה לה הנה אנכי יצאתי לשטן ואעלם אן שטן משתק מן שטה מעליו ועבר אעני אנה מן מעני ׳זואל ו׳דהאב לאנה הו אלדֹי יזיל ען טרק אלחק בלא שך ויֻובק פי טרק אלצֹלאל וען דֹלך אלמעני בעינה איצֹא קיל כי יצר לב האדם רע מנעריו וקד עלמת שהרה הדֹא אלראי פי

אבתלי בפקד אלאולאד פלא יצבר ומנהם מן יצבר
ולא יתשוש עליה אעתקאדה מע ד̇האב אלאולאד אמא
מע אוגאע אלג̇סם פלא יצבר אחד מנהם אלא תשׂבי
ותסלם אמא באללסאן או באלקלב · אמא קולה פי בני
האלהים להתיצב על יי פהו פי אמרה̈ אולי ות̇אניה̈
ואמא אלשטן ואן כאן ג̇א פי לפט̇הם וג̇מארהם פי אלמרה̈
אלאולי ואלת̇אניה̈ פאנה פי אולי לם יק̇ל פיה להתיצב
ופי אלת̇אניה̈ קאל ויבא גם השטן בתוכם להתיצב על יי
פאפהם̇ הד̇א אלמעני ותאמ̇ל מא אגרבה וארי כיף תחצ̇לת
לי הד̇ה אלמעאני שבה אלוחי וד̇לך אן מעני להתיצב על
יי כונהם מוג̇ודין מסכ̇רין באמרה פי מא אראדה מן קול
זכריה פי ארבע מרכבות יוצאות קאל ויען המלאך ויאמר
אלי אלה ארבע רוחות השמים יוצאות מהתיצב על אדון כל
הארץ פבין אן ליס נסבה̈ בני האלהים ונסבה̈ אלשטן פי
אלוג̇וד נסבה̈ ואחדה̈ בל בני האלהים את̇בת ואד̇ום והו
איצ̇א לה חט̇ מא פי אלוג̇וד דונהם · ומן עג̇איב הד̇א
אלמת̇ל איצ̇א אנה למא ד̇כר ג̇ולאן אלשטן פי אלארץ̇
כאצה̈ ופעלה הד̇ה אפעאל בין אנה ממנוע מן אתסלט
עלי אלנפס ואנה ג̇על לה̈ סלטאן עלי הד̇ה אלאשיא
אארציה̈ כלהא וחיל בינה ובין אלנפס והו קולה אך את
נפשו שמור וקד בינת לך אשתראך אסם נפס פי לגתנא
ואנה יקע עלי אלשי אלבאקי מן אלאנסאן בעד אלמות
וד̇לך הו אלד̇י לא סלטאן ללשטן עליה· ובעד ד̇כר מא

ת̇ם ד̇כר אן הד̇א אלמסתקים אלכאמל אסלם פי יד הד̇א אלשטן ואן כל מא חל בה מן אלאפאת פי מאלה וולדה וג̇סמה כאן סבבה אלשטן פלמא קד̇ר הד̇א אתקדיר אכד̇ אן יצ̇ע אקאויל אהל אלנט̇ר פי הד̇ה אקציה פד̇כר ראיא מא ונסבה לאיוב וארא אכ̇רי לאצחאבה וסאסמעהא לך כביאן אעני תלך אלארא אלתי תראג̇מת בהם אלט̇נון מן אג̇להא פי הד̇ה אלקצה אלתי כאן סבבהא כלהא אלשטן וט̇נוא כלהם איוב ואצחאבה אן אללה פאעל ד̇לך בד̇אתה לא בוסאטה אלשטן ואעג̇ב מא פי הד̇ה אלקציה ואגרבה כונה לם יצף איוב בעלם ולא קאל איש חכם או מבין או משכיל בל אנמא וצפה בפצ̇ילה כלק ואסתקאמה אעמאל לאנה לו כאן חכם למא אשכל עליה אמרה כמא סיבין.

ת̇ם אנה דרג̇ מצאיבה עלי נסבה אחואל אלנאס לאן מן אלנאס מן לא ירתאע לפקד אלמאל ויתהאון בה לכנה יהולה אמר מות אלאולאד ויהלכה גמא ומן אלנאס איצ̇א מן יצבר ולא יהלע ולו לפקד אלאולאד פאמא אלצבר עלי אלאוג̇אע פלא קדרה לחד̇אם עלי ד̇לך וג̇מיע אלנאס אעני אלג̇מהור אנמא יעט̇מון אללה באלסנתהם ויצפונה באלעדל ואלאחסאן פי סעאדתהם ורכ̇איהם או פי חאל שקאוה תחתמל אמא אד̇א ג̇את הד̇ה אמצאיב אמד̇כורה פי איוב פמנהם מן יכפר ויעתקד קלה אלאנתט̇אם פי אוג̇וד כלה ענד ד̇האב מאלה ומנהם מן יבקי מע אעתקאד אלעדל ואלנט̇אם ולו מע אנבאד ד̇האב אלמאל לכן אן

מאלה וולדה וגסמה לא לאתם יוגב דלך ועלי כלא אראיין אעני הל היה או לא היה דלך אלכלאם אלמצדר בה אעני קול אלשטן וקול אללה ללשטן ואסלאמה פי ידה כל דלך מתל בלא שך ענד כל די עקל לכנה מתל לים מָתל כל אמתאל בל מתל תעלקת בה עגאיב ודברים שהם כבשונו של עולם ותבינת בה משבלאת עטימה ואתצחת מנה חקאיק לא גאיה בעדהא ואנא אדכר לך מא ימכן דכרה ואדכר לך כלאם אלחכמים אלמנבה לי עלי גמיע מא פהמתה מן דלך אמתל אעטים · פאול מא תתאמלה קולה איש היה בארץ עוץ אתי באלאסם אלמשתרך והו עוץ לאנה אסם שבץ את עוץ בכרו והו אמר באלפכרה ואלתדביר עוצו עצה פכאנה יקול לך תדבר הדא אמתל ופַכֵּר פיה וחצל מענאה וארי אלראי אלצחיח מא הו תם דכר אן בני האלהים גאוא להתיצב על יי ונא אשטן פי גמארהם ולפַפַהם לאנה לם יקל ויבאו בני האלהים והשטן להתיצב על יי פכאן יכון וגוד אלכל עלי נסבה ואחדה בל קאל ויבאו בני האלהים להתיצב על יי ויבא גם השטן בתוכם והדה אלצורה מן אלקול אנמא תקאל פי מן גא גיר מקצוד לדאתה ולא מטלובא מן אגל נפסה בל למא חצר מן קֻצד חצורה גא הדא פי גמלה מן גא · תם דכר אן הדא אלשטן הו גאיל פי אלארץ מכתרקהא וליס בינה ובין אעלו נסבה בוגה ולא לה הנאך מגאל הו קולה משוט בארץ ומתהלך בה אנמא טופה וגולאנה פי אארץ ·

12

אלשנאעאת ולא נ֗סב בה ללה נקץ אד הדה אלמעאני אלגלילה אלעט֗ימה לא ימכן חצול ברהאן עליהא בונה לא בחסב ראינא מעשר אלמתשרעין ולא בחסב ראי אלפלאספה עלי חסב אכ֗תלאפהם פי הדה אלמסאלה וכל אמ֗טאלב אלתי לא יקום עליהא ברהאן ינבגי אן יתבע פיהא הדה אלטריק אלתי תבענאהא פי הדה אלמסאלה אעני מסאלה עלם אללאה במא סואה פאפהמה :

פצל כב

קצה איוב אלגריבה אלעגיבה הי מן קביל מא נחן פיה אעני אנה מת֗ל לתביין ארא אלנאס פי אלענאיה וקד עלמת תצריחהם וקול בעצ֗הם איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה ואלדי זעם אנה היה ונברא ואנהא קצה גרת לם יעלם לה לא זמאנ֗א ולא מכאנ֗א אלא בעץ֗ אחכמים יקול אנה כאן בימי האבות ובעצ֗הם קאל אנה כאן בימי משה ובעצ֗הם קאל אנה כאן בימי דוד ובעצ֗הם קאל אנה כאן מן עולי בבל והדא ממא יוכ֗ד קול מן קאל אנה לא היה ולא נברא ובאלגמלה בין היה בין לא היה פי מת֗ל קצ֗תה אלמוגודה ראימא תחיר כל נ֗טאר מן אלנאס חתי קיל פי עלם אללה ופי ענאיתה מא קד דכרת לך אעני כון אלרגל אלצאלח אלכאמל אלמסדד אלאעמאל אלשדיד אלתקוה ללאת֗אם תנזל בה מצאיב עט֗ימה מתראדפה פי

מן תלך אלחרכאת קבל חדותהא אד אנמא יעלם מא
יעלם ממא יחדת והכדא אלחאל פי גמלה אוגוד ונסבתה
אלי עלמנא ועלמה תעאלי ודלך אנא נחן אנמא נעלם
כל מא נעלם מן קבל תאמל אמוגודאת פלדלך לא יתעלק
עלמנא במא סיכון ולא במא לא יתנאהי ועלומנא מתגדדה
מתכתרה בחסב אלאשיא אלתי מנהא נכתסב עלמהא והו
תעאלי ליס כדלך אעני אנה ליס יעלם אאשיא מן קבלהא
פיקע אתעדד ואלתגדד בל תלך אאשיא תאבעה לעלמה
אלמתקדם אלמקרר להא בחסב מא הי עליה אמא וגוד
מפארק או וגוד שכץ די מאדה תאברת או וגוד די מאדה
מתגיר אלאשכאץ תאבע לנטאם לא יכתל ולא יתגיר
פלדלך לא יכון ענדה תעאלי תכתר עלום ולא תגדד ותגיר
עלם לאנה בעלמה חקיקה דאתה אלגיר מתגירה עלם
גמיע מא לזם אפעאלה כלהא וכוננא נרום אן נעקל נחן
כיף דלך הו כוננא נרום אן נכון נחן הו ואדראכנא
אדראכה פאלדי ינבני ללמחקק אלמנצף אן יעתקד אנה
תעאלי לא יכפי ענה שי בוגה בל אלכל מכשוף לעלמה
אלדי הו דאתה ואן דלך אלנחו מן אלאדראך מחאל אן
נעלמה נחן בוגה ולו עלמנא כיף הו לכאן ענדנא דלך
אלעקל אלדי בה ידרך הדא אלנחו מן אלאדראך והדא
שי לא יוגד פי אוגוד אלא לה תעאלי והו דאתה פאפהם
הדא פאני אקול אנה גריב גדא וראי צחיח אדא תתבע
לא יוגד פיה שי מן אלגלט ולא מן אתמויה ולא תלחקה

אליה ואלמנסובה אלינא בקולה ולא דרכיכם דרכי כמא
קד תקדם לנא דכר דלך :

פצל כא

פרק כביר בין עלם אצאנע במא צנע ועלם גירה בדלך
אלמצנוע ודלך אן אלשי אמצנוע אן צנע עלי ופק
עלם צאנעה פצאנעה אדא אנמא צנעה מא צנע תאבעא
לעלמה ואמא אלגיר אלדי יתאמל הדא אלמצנוע ויחיט
עלמה בה פעלמה תאבע ללמצנוע מתאל דלך אן אצאנע
אלדי עמל הדה אלכזאנה אלתי תתחרך פיהא אתקאל
בגרי אלמא פתדל עלי מא מצי מן אלנהאר או אלליל
מן אלסאעאת כל מא יסיל פיהא מן אלמא ותגיר וצע
סילאנה וכל כיט ינגדב וכל בנדקה תנזל כל דלך מדרך
מעלום ענד צאנעהא ומא עלם תלך אלחרכאת מן אגל
תאמלה הדה אלחרכאת אלחאדתה אלאן בל אלאמר
באלעכס ודלך אן תלך אחרכאת אלחאדתה אלאן אנמא
חדתת עלי ופק עלמה ולים כדלך אלדי יתאמל תלך
אלאלה בל אמתאמל כלמא ראי חרכה מא אסתגד לה
עלם ולא יזאל יתאמל ועלומה תתזיד ותתגדד אולא אולא
חתי יכתסב עלם גמלה אאלה מנהא ולו קדרת אן חרכאת
תלך אלאלה לא תתנאהי לכאן אמתאמל לא יחיט עלמא
בהא אבדא ולא ימכן אלמתאמל איצא אן יעלם חרכה

אלגוהריה̈ כמבאינה̈ גוהר אלסמא לגוהר אלארץ̇ קד צרח
אלאנביא בדלך קאל כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא
דרכיכם דרכי נאם יי כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי
מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם · וגמלה̈ אלמעני אלד̇י
אקולה ואלכ̇צה אן כמא לא נדרך חקיקה̈ ד̇אתה ולכן מע
ד̇לך עלמנא אן וגודה אכמל וגוד ולא ישובה נקץ ולא תגי̇ר
ולא אנפעאל בוגה כד̇לך מע כוננא לא נעלם חקיקה̈ עלמה
אד̇ הו ד̇אתה נעלם אנה לא ידרך תארה̈ ויגהל אכ̇רי אעני
אנה לא יתגדד לה עלם בוגה ולא יתכת̇ר ולא יתנאהי
עלמה ולא יכ̇פי ענה שי מן אלמוגודאת כלהא ולא יבטל
עלמה בהא טבאיעהא בל אלממכן באק̇ מע טביעה̈
אלאמכאן וכל מא יט̇הר פי מגמוע הד̇ה אלאקאויל מן
אלתנאקץ̇ הו בחסב אעתבאר עלמנא אלד̇י לא ישארך
עלמה אלא פי אלאסם פקט כד̇לך אלקצד מקול עלי מא
נקצדה נחן ועלי מא יקאל אנה קצדה תעאלי באשתראך
וכד̇לך אלענאיה̈ מקולה̈ באשתראך עלי מא נעני נחן בה
ועלי מא יקאל אנה תעאלי יעני בה̇ פאלצחיח אד̇א אן
מעני אלעלם ומעני אלקצד ומעני אלענאיה̈ אלמנסובה̈
אלינא גיר מעאני תלך אלמנסובה̈ אליה פמתי אכ̇ד̇ת
א̇לענאיתאן או א̇לעלמאן או א̇לקצדאן עלי אן יגמעהמא מעני
ואחד גא̇ת אלאשכאלאת וחדת̇ת אלשכוך א̇למד̇כורה̈ ומתי
ע̇לם אן כל מא י̇נסב אלינא מבאין לכל מא ינסב לה̇
תבי̇ן אלחק̇ וקד צר̇ח באלתבאין בין הד̇ה אלמנסובה̈

מא אנה סיכון לא יׄכ̇רג̇ דׄלך אׄממכן ען טביעה̈ אׄמכאן
בוג̇ה̈ בל טביעה̈ אלאמכאן באקיה̈ מעה ואן לים אלעלם
במא יחדת̇ מן אלממכנאת מוג̇ב כונהא צ̇רורה̈ עלי אחד
אלאמכאניֿן הדׄה̈ איצׄא קאעדה̈ מן קואעד שריעה̈ משה
לא שך̇ פיהא ולא מ̇ריה̈ ולולא דׄלך למא קאל ועשית
מעקה לגגך וכדׄלך קולה פן ימות במלחמה ואיש אחר
יקחנה וכדׄלך אׄתשריע כלה ואׄאמר ואלנהי ראג̇ע להדׄא
אלאצל והו אן עלמה במא יכון לא יׄכ̇רג̇ דׄלך אׄממכן ען
טביעתה והדׄא שדיד אלאשכאל פי אדראך עקולנא
אׄמקצרה̈ פתאמל פי כם פצל באין עלמה עלמנא עלי ראי
כל מתשרע אול דׄלך פי כון אׄעלם אׄואחד יתאבק מעלומאת
כת̇ירה̈ מכ̇תלפה̈ אלאנואע ואלתׄאני פי תעלקה במא לם
יוג̇ד ואלתׄאלת̇ פי תעלקה במא לא נהאיה̈ לה ואלראבע
פי כון עלמה לא יתג̇יר באדראך̇ אלמחדתׄאת̇ ויבדו אן
מערפה̈ אן אלשי סיוג̇ד מא הי אלמערפה̈ בה אנה קד
וג̇ד בל הנא זיאדה̈ מא והי אן אלדׄי כאן באלקוה̈ צאר
באלפעל ואלכ̇אמם בחסב ראי שריעתנא פי כונה תעאלי
לא יכליֿן עלמה תעאלי אחד אׄאמכאנין ואן כאן קד עלם
תעאלי מאל אחדהמא עלי אלתחציל פיא לית שערי פי
אי שי שבה עלמנא עלמה עלי ראי מן יעתקד אלעלם
צפה̈ זאידה̈ והל הנא אלא משארכה̈ פי אלאסם פקט
אמא עלי ראינא אלדׄי נקול לים עלמה שיא זאידא עלי
דׄאתה פבאלחק̇ לזם אן יבאין עלמה עלמנא הדׄה אׄמבאינה̈

יעלם אלא דאתה ואלדי אקולה אנא אן כל מא וקעוא
פיה כלהם סבבה אן געלוא בין עלמנא ועלמה תעאלי
נסבה וינטר כל פריק פי אמור תמתנע פי עלמנא פיטן
אן דלך לאזם פי עלמה או ישבל עליה אלאמר וינבני אן
יעטם תוניב אלפלאספה פי הדה אלמסאלה אכתר מן
כל אחד לאן הם אלדין ברהנוא אן דאתה תעאלי לא
תכתיר פיהא ולא לה צפה כארגה ען דאתה בל עלמה
דאתה ודאתה עלמה והם אלדין ברהנוא אן עקולנא מקצרה
ען אדראך חקיקה דאתה עלי מא הו עליה כמא בינא
פכיף יזעמון אן ידרכוא עלמה ועלמה לים הו שיא כארגא
ען דאתה בל דלך אלתקציר בעינה אלדי קצרת עקולנא ען
אדראך דאתה הו אלתקציר ען אדראך עלמה באלאשיא
כיף הי ולים דלך עלמא מן נוע עלמנא פנקים עליה בל
אמרא מבאינא כל אלמבאינה וכמא אן תם דאת ואגבה אלוגוד
ענהא ילום כל מוגוד עלי ראיהם או הי אלפאעלה כל מא
סואהא בעד אלעדם עלי ראינא כדלך נקול אן תלך אלדאת
מדרכה לכל מא סואהא ולא יכפי ענהא שי בוגה מן כל
מא יוגד ולא משארכה בין עלמנא ועלמה כמא לא
משארכה בין דאתנא ודאתה ואנמא גלט הנא אשתראך
אסם אלעלם לאן אלמשארכה פי אלאסמיה פקט ואלמבאינה
פי חקיקתה פמן אגל הדא תלום אלשנאעאת אד נתכיל
אן אלאמור אללאזמה לעלמנא לאזמה לעלמה וממא יבין
לי איצא מן נצוץ אלתורה אן עלמה תעאלי בוגוד ממכן

בהא פלדלך לם יתגרד לה עלם בוגה לאן עלמה באן
פלאן הו אלאן מעדום וסיוגד פי אלוקת אלפלאני וידום
מוגודא מדה כדא תם יעדם פאן אדא וגד דלך אלשכץ
כמא תקדם אלעלם בה מא זאד תם עלם ולא חדת מא
לם יכן מעלומא ענדה בל חדת מא לם יזל מעלומא אנה
סיחדת עלי מא וגד עליה ולזם בחסב הדא אלאעתקאד
אן יכון אלעלם יתעלק באלאעדאם ויחיט במא לא נהאיה
לה פאעתקדנא דלך וקלנא אן אלאעדאם אלתי סבק פי
עלמה איגאדהא והו קאדר עלי איגאדהא לא ימתנע תעלק
עלמה בהא אמא מא לא יוגד אצלא פדלך הו אלעדם
אלמחץ פי חק עלמה אלדי לא יתעלק עלמה בה כמא
לא יתעלק עלמנא נחן במא הו מעדום ענדנא · ואמא
אלאחאטה במא לא נהאיה לה פפיה אשכאל ודהב בעץ
אהל אלנטר אלי אלקול באן אלעלם יתעלק באלנוע
ויסתרסל עלי סאיר אשכאץ אלנוע במעני מא פהדא ראי
כל מתשרע בחסב מא חדעו אליה צרורה אלנטר אמא
אלפלאספה פבתוא אלאמר וקאלוא אנה לא יתעלק עלמה
בעדם ולא יחיט עלם במא לא נהאיה לה פאד ולא יתגדד
לה עלם פמחאל אן יעלם שיא מן אלמתגדדאת פלא יעלם
אדא אלא אלשי אלתאבת אלדי לא יתגיר ובעצהם חדת
לה שך אכר וקאל ולו אלאשיא אלתאבתה אן עלמהא
פקד צארת לה עלום כתירה לאן בכתרה אלמעלומאת
תכתר אלעלום לאן לכל מעלום עלם יכצה פאדא לא

כן על יי ופי אלמדרש מה אמרו אמרו העמוד הזה אינו רואה ואינו שומע ואינו מדבר ירידון בדלך תבֿילהם אן אללה גיר מדרך הדה אלאחואל ולא יצל מנה אמר ולא נהי ללאנביא ועלה דלך כלה ודלילה ענדהם כון אחואל אלאשכאץ אלאנסאניה לא תגרי בחסב מא ידי כל שכץ מנא אן הכדא ינבגי אן תכון פאדא ראוא אן ליסת אלאמור כמא ירידון קאלוא אין יי רואה אותנו וקאל צפניה ען האולא האמרים בלבבם לא ייטיב יי ולא ירע· ואמא מא ינבגי אן יקאל פי עלמה תעאלי באלאמור כלהא פסאלכבדך בראיי פי דלך בעד אן אעלמך באלאמור אלמגמע עליהא אלתי לא ימכן דא עקל אן יכאלף פי שי מנהא :

פצל כ

אמר מגמע עליה אנה תעאלי לא יצח אן יתגדד לה עלם חתי יעלם אלאן מא לם יעלמה קבל ולא יצח אן תכון לה עלום כתירה מתעדדה ולו עלי ראי מן יעתקד אלצפאת פלמא תברהן הדא קלנא נחן מעשר אלמתשרעין אן באלעלם אלואחד יעלם אלאשיא אלכתירה אלמתעדדה ולים באכתלאף אלמעלומאת תכתלף אלעלום פי חקה תעאלי כמא דלך פי חקנא וכדלך קלנא אן הדה אלאשיא כלהא אלמתגדדה עלמהא קבל כונהא ולם יזל עאלמא

פיהא תקבח וגאת אמאם תלך אלתקבה טבקה צאפיה צלבה ובאלגמלה רטובאת אלעין וטבקאתהא ואעצאבהא אלתי הי מן אלאחכאם עלי מא קד עלם ובלהא מקצוד בהא גאיה הדא אלפעל איתצור עאקל אן הדא וקע כיף אתפק לא בל הו בקצד מן אלטביעה צרורה כמא בין כל טביב וכל פילסוף וליסת אלטביעה דאת עקל והדביר והדא באגמאע מן אלפלאספה בל הדא אתדביר אלמהני צאדר עלי ראי אפלאספה ען מבדא עקלי והו מן פעל די עקל פי ראינא והו אלדי טבע הדה אלקוי פי כל מא תוגד פיה קוה טביעיה פאדא כאן דלך אלעקל לא ידרך הדא אלמעני ולא יערפה פכיף אוגד או חצלת ענה עלי דלך אלראי טביעה תקצד נחו הדא אלגרץ אלדי לא עלם לה בה ובאלחקיקה סמאהם בוערים וכסילים תם אכד אן יבין אן דלך נקץ פי אדראכנא ואן אללה עז וגל אלדי והבנא הדא אלעקל אלדי בה נדרך ומן אגל קצורנא ען אדראך חקיקתה תעאלי חדתת לנא הדה אשבה אעטימה קד עלם תעאלי דלך אלנקץ מנא ואן פכרתנא הדה אלמקצרה לא ילתפת אלי מא אוגבתה מן אלהאפת קאל המלמד אדם דעת יי׳ יודע מחשבות אדם כי המה הבל. וגרצי בלה בהדא אפצל אן אבין אן הדא נטר קדים גדא אעני מא וקע ללגהאל מן עדם אדראך אלאלאה מן אגל כון אחואל אשכאץ אאנסאן אלממבנה בטביעתהא גיר מנתטמה קאל ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא

קאל אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו ויאמרו לא יראה
יה ולא יבין אלהי יעקב בינו בוערים בעם וכסילים מתי
תשכילו הנוטע אזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט
והאנא אבין לך מעני הדא אלאחתגאג בעד אן אדכר לך
סר פהם אמתהאפתין לכלאם אלאנביא להדא אלכלאם
קאל לי מנד סנין אשכאץ מן גבלא מלתנא אאטבא עלי
גהה אלתעגב מנהם מן קול דוד קאלוא הכדא כאן ילזם
עלי קיאסה הדא אן כאלק אלפם יאכל וכאלק אלריה
יציח והכדא סאיר אלאעצא פתאמל יא איהא אלנאטר
פי מקאלתי הדה כם בעדוא ען אלצואב פי פהם הדה
אלחגה ואסמע מענאהא בין הו אן כל פאעל אלה מן
אלאלאת לולא אן אלפעל אלדי יפעל בתלך אלאלה
מתצור ענדה למא אמכנה עמל אלה לה ומתאל דלך
אנה לו לם יתצור אלחראד מעני אכיאטה ופהמה למא
עמל אלאברה עלי הדא אלשכל אלדי לא תתם אכיאטה
אלא בה והכדא סאיר אלאלאת פלמא זעם מן זעם מן
אלפלאספה אן אללה לא ידרך הדה אלשכציאת לכונהא
מן מדרכאת אלחואס והו תעאלי לא ידרך בחאסה כל
אדראכא עקליא אחתג עליהם בוגוד אלחואס וקאל
פאדא כאן מעני אדראך אלבצר כפיא ענה לא יעלמה
כיף אוגד הדה אלאלה אלמהיאה ללאדראך אלבצרי
אתרי באתפאק וקע אן תחדת רטובה מא צאפיה ודונהא
רטובה אכרי בדלך ודונהא טבקה מא אתפק אן אנתקבת

דֹכרת לך אן יתגאסר ויקול יעלם בדא ולא יעלם כדא הו
מא תכֹלה מן עדם אנתטאם אחואל אשכֹאץ אלאנסאן
אלתי אכתֹר תלך אלאחואל ליסת אחואלא טביעיה פקט
בל תאבעה איצֹא לכון אֹאנסאן דֹא אסתטאעה ורויה וקד
דֹכר אֹאנביא אן אסתדלאל אֹגהאל עלי עדם עלם אֹאלאה
באפעאלנא אנמא הו רֹויה אהל אלשרֹ פי נעמה ורכֹא
ואן הדֹא דאע ללפאצֹל אן יטןֹ אן אעתמאדה ללכֹיר ומא
תחמֹלה פי דֹלך מן אלמשקֹה למקאומה אלגיר לה גיר
מפיד תֹם דֹכר אלנבי אנה אגאל פכרה פי דֹלך אלי אן
תביןֹ לה אן אלאמור תֹנטר במאֹלהא לא באואילהא
והדֹא הו וצפה פי נטֹם הדֹה אלמעאני כלהא קאל ואמרו
איכה ידע אל ויש דעה בעליון הנה אלה רשעים ושלוי
עולם השגו חיל אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי
ואכֹר אלקול ואחשבה לדעת זאת עמל הוא בעיני עד
אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם אך בחלקות וגו׳
איך היו לשמה כרגע וגו׳ והדֹה אלמעאני בעינהא קד
דֹכרהא מלאכי קאל חזקו עלי דבריכם אמר יי וגו׳ אמרתם
שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו
קדרנית מפני יי צבאות ועתה אנחנו מאשרים זדים וגו׳
אז נדברו יראי יי וגו׳ ושבתם וראיתם וגו׳ וקד ביןֹ איצֹא
דוד שהרה הדֹא אלראי פי זמאנה ומא אונבה מן תעדֹי
אֹנאם וטֹלמהם בעצֹהם לבעץֹ ואכֹד אן יחתגֹ עלי אבטאל
דֹלך אלראי ואלאכֹבאר באנה תעאלי יעלם גמיע דֹלך

אלדין להם קדרה אן ינקלוא אנפסהם מן כלק אלי כלק פאולאיך הם אלדין קאל אפלאטון פיהם אן ענאיה אללה בהם אכתר פתאמל כיף אכרגנא הדא אנחו מן אאעתבאר למערפה צחה מא גאוא בה אאנביא כלהם עליהם אסלאם מן אלענאיה אלשכציה אלכציצה בשכץ שכץ עלי קדר כמאלה וכיף הדא לאזם מן גהה אלנטר אדא כאנת אלענאיה תאבעה ללעקל כמא דכרנא ולא יצח אן נקול אן אענאיה נועיה לא שכציה כמא שהר מן בעץ מדאהב אפלאספה אד ליס תם מוגוד כארג אלדהן גיר אאשכאץ ובהאולא אלאשכאץ אתצל אלעקל אלאלאהי פאלענאיה אדא אנמא הי בהאולא אלאשכאץ פתאמל הדא אלפצל חק תאמלה תסלם לך קואעד אשריעה כלהא בה ותטאבק לך ארא נטריה פלספיה והרתפע אלשנאעאת ותתצח לך צורה אלענאיה כיף הי ובעד מא דכרנאה מן ארא אהל אלנטר פי אענאיה ותדביר אללה ללעאלם כיף הו אלבין לך איצא ראי אהל מלתנא פי אלעלם וכלאמא לי פי דלך :

פצל יט

לא שך אנה מעקול אול אן אללה תעאלי יגב אן תוגד לה כל אלכיראת ותנפי ענה כל אלנקאיץ ויכאד אן יכון מעקולא אולא אן אגהל באי שי כאן נקץ ואנה תעאלי לם יגהל שיא לכן אלדי דעא בעץ אהל אלנטר במא

בשכ̇ץ שב̇ץ מן אשכ̇אץ אלאנסאן בחסבה · תאמ̇ל כיף
נץ̇ עלי ענאיה̈ בגזא̇את אחואל אבות פי תצ̇רפאתהם
וחתי פי כסבהם ומא ועדוא בה מן אצחאב ענאיה̈ להם
קיל לאברהם אנכי מגן לך וקיל ליצחק ואהיה עמך
ואברכך וקיל ליעקב והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר
תלך וקיל לסיד אלנביין כי אהיה עמך וקיל ליהושע
כאשר הייתי עם משה אהיה עמך והד̇א כלה תצריח
באלענאיה̈ בהם עלי קדר כמאלהם · וקיל פי אלענאיה̈
באלפ̇צ̇לא ואהמאל אג̇אהלין רגלי חסידיו ישמר ורשעים
בחשך ידמו כי לא בכח יגבר איש יקול אן סלאמה̈ בעץ̇
אשכ̇אץ̇ אנאם מן אלאפ̇את ווקוע בעצ̇הם פיהא לים ד̇לך
בחסב קואהם אלבדניה̈ ואסתעדאדאתהם אלטביעיה̈ הו
קולה כי לא בכח יגבר איש בל ד̇לך בחסב אלכמאל
ואלנקץ̇ אעני קרבהם מן אללה או בעדהם פלד̇לך כאן
אלקריבון מנה פי גאיה̈ אלוקאיה̈ רגלי חסידיו ישמר
ואלבעידון מנה מער̇צ̇ון למא את̇פק אן יציבהם ולים ת̇ם
מא יקיהם עמ̇א יטרי כאלמאשי פי אלט̇לאם אלד̇י עטבה
מצ̇מון וקיל פי ענאיה̈ באפ̇צ̇לא איצ̇א שומר כל עצמותיו
וגו' עיני יי' אל צדיקים וגו' יקראני ואענהו וגו' ואלנצוץ̇
אלתי ג̇את פי הד̇א אלמעני אכת̇ר מן אן תחצי אעני פי
אלענאיה̈ באשכ̇אץ̇ אלנאס עלי קדר כמאלהם ופצ̇להם
וקד ד̇כר אלפלאספה̈ איצ̇א הד̇א אלמעני קאל אבו נצר
פי צדר שרחה לכתאב ניקומאכ̇יא לארסטו קאל ואמא

וחדה מן סאיר אנואע אלחיואן אקול אנה קד עֻלם אן ליס
פי כארג' אלדהן נוע מוג'וד בל אנוע וסאיר אלכליאת מעאני
דהניה במא עלמת וכל מוג'וד כארג' אלדהן אנמא הו שכץ
או אשכאץ פאדא עֻלם הדא פקד עֻלם אן אלפיץ' אלאלאהי
אלמוג'וד מתצלא בנוע אלאנסאן אעני אלעקל אלאנסאני אנמא
הו מא וג'ד מן אלעקול אלשכציה והו מא פאץ' עלי זיד ועמר
וכאלד ובכר ואדא כאן דלך כדלך פילזם עלי מא דכרתה
פי אלפצל אלמתקדם אן אי שכץ מן אשכאץ אלנאס נאל
פי דלך אלפיץ' חטא אופר בחסב תהיו מאדתה וריאצתה
כאנת אלענאיה בה אכתר צ'רורה אן כאנת אלענאיה
תאבעה ללעקל כמא דכרת פלא תכון אלענאיה אלאלאהיה
באשכאץ נוע אלאנסאן כלהא עלי אלסוא בל תתפאצ'ל
אלענאיה בהם כתפאצ'ל כמאלהם אלאנסאני ובחסב הדא
אלנט'ר ילזם צ'רורה אן תכון ענאיתה תעאלי באלאנביא
עט'ימה ג'דא ועלי חסב מראתבהם פי אלנבוה ותכון ענאיתה
באלפצ'לא ואלצאלחין עלי חסב פצ'להם וצלאחהם אד
דלך אלקדר מן פיץ' אלעקל אלאלאהי הו אלדי אנטק
אלאנביא וסדד אפעאל אלצאלחין וכמל עלום אלפצ'לא
במא עלמוא ואמא אלג'אהלון אלעצאה פבחסב מא עדמוא
מן דלך אלפיץ' האן אמרהם ואנהסקוא פי נט'אם סאיר
אשכאץ אנואע אלחיואן נמשל כבהמות נדמו ולדלך סהל
קתלהם בל אמר בה ללמנאפע והדא אלגרץ' הו קאעדה
מן קואעד אלשריעה ועליה מבנאהא אעני עלי אן אלענאיה

אלחיואן לאן הד̇א אלסאיל ינבגי אן יסאל נפסה ויקול
לאי שי והב ﭏעקל ללאנסאן ולם יהב ד̇לך לסאיר אנואע
אלחיואן פאן גואב הד̇א אלסואל אלאכ̇יר כד̇א שא או
כד̇א אקתצ̇ת חכמתה או כד̇א אקתצ̇ת אלטביעה בחסב
אלת̇לת̇ה ארא אלמתקדמה ובהד̇ה אלגואבאת בעינהא
יג̇אוב ען אלסואל אלאול וחצ̇ל ראיי אלי אכ̇רה פאני לא
אעתקד אנה תעאלי יכ̇פי ענה שי או אנסב לה עג̇זא בל
אעתקד אן אלענאיה תאבעה ללעקל ולאזמה לה אד̇
ﭏענאיה אנמא תכון מן עאקל ואלד̇י הו עקל כאמל עלי
כמאל לא כמאל בעדה פכל מן את̇צל בה שי מן ד̇לך
אלפיץ̇ עלי קדר מא יצלה מן אלעקל יצלה מן אלענאיה
הד̇א הו אלראי אלד̇י יטאבק ענדי ﭏמעקול ונצוץ ﭏשריעה
ואמא תלך אלארא אלמתקדמה פפיהא אפראט ותפריט
אמא אפראט יכ̇רג̇ אלי אלאכ̇תלאט אלמחץ̇ ומנאכרה
אלמעקול ומכאברה אלמחסוס או תפריט עט̇ים יוג̇ב
אעתקאדאת רדיה ג̇דא פי חק אלאלאה ופסאדא לנט̇אם
וג̇וד אלאנסאן ומחו מחאסן אלאנסאן כלהא אלכ̇לקיה
ואלנטקיה אעני ראי מן רפע ﭏענאיה ען אשכ̇אץ ﭏאנסאן
וסוי בינהא ובין אשכ̇אץ סאיר אנואע אלחיואן :

פצל יח

ובעד מא קדמתה מן תכ̇ציץ אלענאיה בנוע אלאנסאן

מושל בו כלה בחכה העלה וגו׳ תם בין אלנבי אן לים
אלאמר כדלך ולא עלי גהה אלאהמאל ורפע אלענאיה
בל עלי גהה אלעקאב לאולאיך לאסתחקאקהם מא נזל
בהם קאל יי׳ למשפט שמתו וצור להוכיח יסדתו · ולא
תטן אן הדא אלראי ינתקץ עלי׳ בקולה נותן לבהמה
לחמה וגו׳ ובקולה הכפירים שואגים לטרף וגו׳ ובקולה
פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון ובקול אלחכמים
איצא יושב וזן מקרני ראמים ועד ביצי כנים וכתיר מתל
הדה אלנצוץ תגדהא ולים פיהא שי ינקץ ראיי הדא לאן
הדה כלהא ענאיה נועיה לא שכציה וכאנה יצף אפצאלה
תעאלי פי תהייתה לכל נוע גדאה צרורי ומאדה קואמה
והדא בין ואצח והכדא ירי ארסטו אן הדא אלנחו מן
אלענאיה צרורי מוגוד קד דכר דלך איצא אאסכנדר ען
ארסטו אעני תהייה וגוד אגדיה כל נוע לאשכאצה ולולא
דלך להלך אנוע בלא שך והדא בין באיסר תאמל ואמא
קולהם צער בעלי חיים דאוריתא מן קולה על מה הכית
את אתנך פדלך עלי גהה אתכמיל לנא לאן לא נתכלק
באכלאק אקסאוה ולא נולם עבתא ללא פאידה בל נקצד
אלרפק ואלרחמה ולו בשכץ אי חיואן אתפק אלא ענד
אלחאגה כי תאוה נפשך לאכל בשר לא אן נדבח עלי
גהה אלקסאוה או אללעב ולא ילזמני איצא בחסב הדא
אלראי אלסואל אן יקאל לי ולאי שי אעתני באשכאץ
אלאנסאן ולא יעתני מתל דלך אלענאיה בסאיר אשכאץ

אלאעתקאד לאני לם אגד קט נץ כתאב נבי ידכר אן
ללה ענאיה בשכץ מן אשכאץ אחיואן אלא בשכץ אנסאן
פקט וקד ענבוא אאנביא איצא מן כון אענאיה באשכאץ
אלאנסאן ואנה אקל מן אן יעתני בה פנאהיך מן סואה
מן אחיואן קאל מה אדם ותדעהו וגו׳ מה אנוש כי תזכרנו
וגו׳ וקד גאת אנצוץ אלגליה בכון אענאיה בגמיע אשכאץ
אלאנסאן ובאפתקאד אעמאלהם כלהא היוצר יחד לבם
המבין אל כל מעשיהם וקאל אשר עיניך פקוחות על כל
דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וקיל איצא כי עיניו
על דרכי איש וכל צעדיו יראה וקד נצת אתורה באענאיה
באשכאץ אלאנסאן ותפקד אפעאלהם קאל וביום פקדי
ופקדתי עליהם חטאתם וקאל מי אשר חטא לי אמחנו
מספרי וקאל והאבדתי את הנפש ההיא וקאל ונתתי את
פני בנפש ההיא והדא כתיר וכל מא גא מן קצץ אברהם
ויצחק ויעקב דליל מחץ עלי אלענאיה אלשכציה אמא
סאיר אשכאץ אחיואן פאלחאל פיהא כמא יראה ארסטו
בלא שך ולדלך כאן דבחהא מבאחא כל מאמורא בה
והצריפהא פי אמנאפע כיף שנא ודליל כון סאיר אחיואן
גיר מעתני בה אלא בנחו אענאיה אלתי דכרהא ארסטו קול
אלנבי למא ראי מן תסלט נבוכדנצר וכתרה קתלה אנאס
קאל יא רב כאן קד אהמל אלנאס וסיבוא כאלאסמאך
וחשראת אלארץ דל בהדא אלקול אן תלך אלאנואע
מהמלה והו קולה ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא

אלאלאהיה אנמא הי פי הדא אלעאלם אלספלי אעני מן
החת פלך אלקמר באשבאץ נוע אלאנסאן פקט והדא
אנוע וחדה הו אלדי גמיע אחואל אשכאצה ומא ינאלהא
מן כיר ושר תאבע לאסתחקאק כמא קאל כי כל דרכיו
משפט אמא סאיר אחואנאת נאהיך אלנבאת וגירה פאן
ראיי פיהא ראי ארסטו לא אעתקד בוגה אן הדה אורקה
סקטת בענאיה בהא ולא אן הדא אענכבות אפתרם הדה
אלדבאבה בקצא אללה וארארתה אלאן אלשכציה ולא
אן אבזקה אלתי בזקהא זיד תחרכת חתי נזלת עלי הדה
אלבעוצה פי מוצע מכצוץ פקתלתהא בקצא וקדר ולא אן
הדה אסמכה למא אכתטפת הדה אלדודה מן וגה אלמא
אנמא כאן דלך במשיה אלאהיה שכציה בל הדא כלה
ענדי באתפאק אמחץ כמא יראה ארסטו ואנמא אענאיה
אלאלאהיה ענדי פי מא אראה תאבעה ללפיץ אלאלאהי
ואלנוע אלדי אתצל בה דלך אלפיץ אעקלי חתי צאר דא
עקל ואנכשף לה כל מא הו מכשוף לדי אעקל הו אלדי
צחבתה אלענאיה אלאלאהיה וקדרת אפעאלה כלהא עלי
גהה אלגזא ואלעקאב אן גרק אלספינה במן פיהא כמא
דכר ואנבראר אלסקף עלי מן פי אלבית אן כאן דלך
באלאתפאק אלמחץ פלים דכול אולאיך להלך אלספינה
וגלום אלאכרין פי אלבית באלאתפאק בחסב ראינא בל
בארארה אלאהיה בחסב אסתחקאק פי אחכאמה אלתי
לא תצל עקולנא למערפה קאנונהא · ואלדי דעאני להדא

ענה באלפטרה אעני אלנהי ען אלטלם ואלגור קאלוא
אין הקב"ה מקפח זכות כל בריה וקאלוא כל האומר
קודשא בריך הוא ותרן הוא יתותרן מעוהי אלא מאריך אפיה
וגבי דילה וקאלוא אינו דומה מצווה ועושה למי שאינו
מצווה ועושה וביׄנוא אנה ואן כאן לם יכלף נותנין לו
שכרו ועלי הדׄא אלאצל אטרד גמיע כלאמהם וגׄא פי
כלאם אלחכמים זיאדה מא מא גׄאת פי נץ אלתורה והו
קול בעצהם יסורין של אהבה ודלך אן בחסב הדׄא אראי
קד תנזל באלשכׄץ אפׄאת לא לדׄנב מתקדם בל ליעטם
גזאוה והדׄא הו איצׄא מדׄהב אלמעתזלה ולא נץ פי אלתורה
להדׄא אלמעני ולא יגלטך אמור אלנסיון והאלהים נסה
את אברהם וקולה ויענך וירעיבך וגו' פסתסמע אלכלאם
פי דׄלך ולם תהערץׄ שריעתנא בוגׄה גיר לאחואל אשכׄאץ
אלאנסאן אמא חדית הדׄא אלעוץׄ ללחיואן פלם יסמע
קט פי מלתנא קדימא בוגׄה ולא דׄכרה קט אחד מן אלחכמים
לכן בעץׄ אלמתאכׄרין מן אלגאונים ז"ל למא סמעה מן
אלמעתזלה אסתצוׄבה ואעתקדה · ואמא מא אעתקדה אנא
פי הדׄה אלקאעדה אעני אלענאיה אלאלאהיה פהו מא
אצף לך ולים אנא מסתנדׄא פי הדׄא אלאעתקאד אלדׄי
אצפה למא ודׄאני אליה אלברהאן בל אסתנד פיה למא
תביׄן לי אנה קצד כתאב אללה וכתב אנביאינא והדׄא
אלראי אלדׄי אעתקדה אקל שנאעה מן אראא אלמתקדמה
ואקרב מן אלקיאם אלעקלי ודׄלך אני אעתקד אן אלענאיה

איסר לדֿה לכאן דלך גזאא לה וכל הדא באסתחקאק
והו קולה תעאלי כי כל דרכיו משפט וגו׳ לכנא נגהל וגוה
אסתחקאק · פקד תלכֿצת לך הדה אלארא ודלך אן כל
מא תראה מן אחואל אשכֿאץ אדמיין אלמכֿתלפה יראה
ארסטו אתֿפאקא מחצא ויראה אשערי תאבעא למגֿרד
משיֿה ויראה אלמעתזלה תאבעא לחכמה ונראה נחן
תאבעא לאסתחקאק אלשכֿץ בחסב אפעאלה פלדלך יגֿיז
אלאשערי אן יעדֿב אללה אלפאצל אלכֿיר פי אלדניא
ויכֿלדה פי תלך אלנאר אלתי תקאל פי אלאכֿרי ויקאל
כדא שא וירי אלמעתזלה אן הדא גֿור ואן הדא אלדי
עֻדֿב ולו אלנמלה כמא דכרת לך להא עוץ וכון הדא
עֻדֿב חתי יעוץ תאבע לחכמתה ונחן נעתקד אן כל הדה
אלאחואל אלאנסאניה הי בחסב אסתחקאק והו תעאלי
ען אלגֿור ומא יעאקב מנא אלא מסתחק עקאב הדא הו
אלדי נצֿת בה תורת משה רבנו באן אלכל תאבע
לאסתחקאק ועלי הדא אלראי גֿרי כלאם גֿמהור אחבארנא
לאנך תגֿדהם יקולון בביאן אין מיתה בלא חטא ולא
יסורין בלא עון וקאלוא במדה שאדם מודד בה מודדין
לו והדא נץ אלמשנה וצרחוא פי כל מוצֿע אנה לאזם
צרורי פי חקה תעאלי אלעדל והו אן יגֿאזי אלטאיע עלי
כל מא פעלה מן אפעאל אלבר ואלאסתקאמה ולו לם
יומר בדלך עלי יד נבי ואנה יעאקב עלי כל פעל שר
פעלה אשכֿץ ולו לם ינה ענה עלי יד נבי אד דלך מנהי

למעני יֻעקל פתחמֹּלוא איצֹא מא תחמֹּלוה מן תלך אלשנאעאת וילזמהם אלתנאקץֹ לאנהם יעתקדון אנה תעאלי יעלם כל שי ואן אלאנסאן דו אסתטאעהֿ והדֹא יודֹּי למא יבֹּין באיסר תאמֹּל אן דֹלך מתנאקץֹ · ואלראי אלכֹאמס הו ראינא אעני ראי שריעתנא ואנא אעלֹּמך מנה במא נצֹּת בה כתב אנביאינא והו אלדֹי אעתקדה גמהור אחבארנא וסאכֹברך איצֹא במא אעתקדה בעץֹ אלמתאכֹרין מנֹּא ואעלֹּמך איצֹא במא אעתקדה אנא פי דֹלך פאקול קאעדהֿ שריעהֿ משה רבנו ע״אס וכל מן תבעהא הי אן אֹאנסאן דו אסתטאעהֿ מטלקהֿ אעני אנה בטביעתה ובאכֹתיארה ואראדתה יפעל כל מא ללאנסאן אן יפעלה דון אן יֻכֹלק לה שי מסתגֹּד בוגה וכדֹלך גמיע אנואע אלחיואן תתחרך באראדתהא והכדֹא שא אעני אן מן משיֹּתה אלקדימהֿ פי אלאזל אן יכון אלחיואן כלה יתחרך באראדתה ואן יכון אלאנסאן דֹא אסתטאעהֿ עלי כל מא ירידה או יכֹתארה ממא יסתטיע עליה והדֹה קאעדהֿ לם יֻסמע קט פי מלֹּתנא כֹלאפהא בחמד אללה וכדֹלך מן גמלהֿ קואעד שריעהֿ משה רבנו אנה תעאלי לא יגוז עליה אלגור בוגה מן אֹוגוה ואן כל מא ינזל באלנאס מן אלבלאיא או יצלהם מן אלנֻעֹם אלשכֹץ אלואחד או אלגמאעהֿ כל דֹלך עלי גהֿה אלאסתחקאק באלחכם אלעדל אלדֹי לא גור פיה אצלא ולו צֹרבת אֹשכֹץ שוכהֿ פי ידה ואזאלהא לחינה לכאן דֹלך עקאבא לה ולו נאל

איצא שנאעאת ותנאקֻצאת אמא אלשנאעה פכון בעץׄ אשכאץׄ אלנאס ולד דא עאהה והו לם ידנב קאלוא דׄלך האבע לחכמתה והכדׄא אחסן פי חק הדׄא אלשכץׄ אן יכון הכדׄא מן אן יכון סאלמא ונחן נגהל הדׄא אלאחסאן ומא הדׄא עלי גהה אלעקאב לה בל עלי גהה אלאחסאן אליה וכדׄלך גואבהם פי הלאך אלפאצׄל אן דׄלך ליעטׄם גזאוה פי אלאכׄרי חתי אנתהי אלקול בהאולא אן קיל להם ולאי שי עדׄל פי אלאנסאן ולם יעדׄל פי גירה ובאי דׄנב דֻבח הדׄא אלחיואן פתחמׄלוא מן שנאעה אן קאלוא באן הדׄא אגׄוד לה חתי יעוׄצה אללה פי אלאכׄרי חתי אן קתל אלברגות ואלקמלה ילזם אן יכון להא פי דׄלך עוץׄ ענד אללה וכדׄלך הדׄא אלפאר אלגיר אׄתם אלדי אפתרסה קטׄ או חדאה הכדׄא קאלוא אקתצׄת חכמתה פי חק הדׄא אלפאר וסיעוׄצה עמׄא גרי עליה פי אלאכׄרי ולא ילאם אחד ענדי מן אהל הדׄה אלארא אלתׄלתׄה פי אלענאיה לאן כל ואחד מנהם דעתה צׄרורה עטׄימה למא קאל ארסטו תבע אלטׄאהר מן טביעה אלוגוד ואלאשעריה הרבוא מן אן ינׄסׄב לה תעאלי גהל בשי ולא יצח אן יקאל ערף הדׄה אלגזאׄיה וגהל הדׄה פלזמת הלך אלשנאעאת פתחמׄלת ואלמעתזלה איצׄא הרבוא מן אן ינסב לה תעאלי גור וטׄלם ולא חסן איצׄא ענדהם מנאכרה אלפטרה חתי יקאל אן אׄלאם מן לם ידנב לא גור פיה ולא חסן ענדהם איצׄא אן תכון בעתׄה אלאנביא כלהם ונזול שריעה לא

ואגׄב או ממתנע ולזם מן הדׄא אלראי איצׄא אן יכון מעני
אלשראיע לא יפיד אצׄלא אדׄ אלאנסאן אלדׄי לה גאת
כלׄ שריעה̈ לא יסתטיע אן יפעל שיא לא אן יאתי מא אמר
בה ולא אן יגׄתנב מא נהי ענה וקאלת הדׄה ﭏפרקה̈ אנה
תעאלי הבׄא שא לירסל ויאמר וינהי ויהדׄד וירגׄי ויכוׄף
ואן כׄנא לא אסתטאעה̈ לנא ויגוז אן יכלפנא ﭏממתנעאת
ויגוז אן נמתתל אלאמר ונעאקב ונכׄאלפה ונגאזי ולזם
הדׄא ﭏראי איצׄא אן תכון אפעאלה תעאלי לא גאיה̈ להא
ותחמׄלוא תׄקלה̈ הדׄה אלשנאעאת כלהא לסלאמה̈ דׄלך
אלראי התי אדׄא ראינא שׄכׄצא ולׄד אעמי או מגׄדומא
אלדׄי לא נקדר נקול אנה תקדׄם לה דׄנב אסתחק בה דׄלך
קלנא כדׄא שא ואדׄא ראינא אלפאצׄל אלעאבד קׄתל
באﭏעדׄאב קלנא כדׄא שא ולא גור פי דׄלך אדׄ גאיז ענדהם
פי חק אללה אן יעדׄב מן לם ידׄנב ויגאזי באלכׄיר ללמדׄנב
ואקאוילהם פי הדׄה ﭏשיא משהורה̈ · ואלראי ﭏראבע
הו ראי מן ירי אן ללאנסאן אסתטאעה̈ ולדׄלך יגרי מא גא
פי אלשריעה̈ מן אלאמר ואלנהי ואלגזא ואלעקאב ענד
האולא עלי נטׄאם וירון אן אפעאל אללה כלהא תאבעה̈
לחכמה̈ ואנה לא יגוז עליה אלגור ולא יעאקב מחסנא
ואלמעתזלה̈ איצׄא ירון הדׄא אלראי ואן כאן אסתטאעה̈
אלאנסאן ליסת הי ענדהם מטלקה̈ והם איצׄא יעתקדון
אנה תעאלי עאלם בסקוט תלך אלורקה̈ ובדביב הדׄה
ﭏנמלה̈ ואן ענאיתה בכל ﭏמוגודאת פלזמת הדׄא אלראי

אלוגוד כֿלאפה ממתנע ואלדין אעתקדוא הדֿא אלראי איצֿא ממן מרק מן שריעתנא הם אלקאילון עזב ייי את הארץ · ואלראי אלתֿאלתֿ הו מקאבל הדֿא אלראי אֿתאני והו ראי מן ירי אן ליס פי גמיע אֿוגוד שי באֿתפאק בוגה לא גֿזאֿי ולא כֿלי בל אלכל באראדה וקצד והדביר וביֿן הו אן כל מא ידבֿר פקד עלם והדֿה הי פרקה אלאשעריה מן אלאסלאם ולזם הדֿא אלראי שנאעאת עטימה פתחמֿלוהא ואֿלתזמוהא ודֿלך אנהם יקרֿון לארסטו פי מא יזעמה מן אלתסויה בין סקוט אלורקה ומות שבֿין אנסאן קאלוא כדֿלך הו לכן לם תהבֿ אלריח באלאתֿפאק בל אללה חרֿכהא ומא אלריח הי אלתי אסקטת אֿאוראק בל כל ורקה סקטת בקצֿא וקדר מן אללה והו אלדי אסקטהא אלאן פי הדֿא אלמוצע ולא ימכן אן יתאכֿר זמאן סקוטהא ולא יתקדם ולא ימכן סקוטהא פי גיר הדֿא אלמוצֿע אד דֿלך כלה מקדֿר פי מא לם יזלֿ פלזמהם בחסב הדֿא אלראי אן תכון חרכאת אלחיואן כלהא וסכנאתה מקדֿרה ואן אלאנסאן לא אסתטאעה לה בוגה עלי אן יפעל שיא או לא יפעלה וילזם הדֿא אלראי איצֿא אן תכון טביעה אלממכן סאקטה פי הדֿה אלאמור ואן תכון הדֿה אלאשיא כלהא אמא ואגבה או ממתנעה פאלתזמוא דֿלך וקאלוא אן הדֿה אלתי נסמֿיהא ממכנה בקיאם זיד ומגֿי עמר הי ממכנה באלאצֿאפה אלינא אמא באצֿאפתהא אליה תעאלי פלא ממכן פיהא אצלא בל

אשכאץ אלנוע פהי ואקעה באלאתפאק ולים דלך ענד
ארסטו בתדביר מדבר ולא בנטם נאטם מתאל דלך אן
הבת ריח עאצפה או גיר עאצפה פלא שך אנהא תסקט
בעץ אוראק הדה אלשגרה ותכסר גצנא מן שגרה אכרי
ותרמי חגרא מן גדאר מא ותתיר תראבא עלי עשב מא
פתפסדה ותמוג אלמא פיעטב מרכב כאן הנאך פיגרק
כל מן פיה או בעצהם פלא פרק ענדה בין סקוט תלך
אלורקה ווקוע אלחגר או גרק אולאיך אלפצלא אלעטמא
אלדין כאנוא פי אלספינה כדלך לא יפרק בין תור ראת
עלי גמאעה מן אלנמל פמאתוא או בניאן תכלכלת
אסאסתה פכר עלי כל מן הנאך מן אלמצלין פמאתוא
ולא פרק ענדה בין קט עתר בפאר פאפתרסה או ענכבות
אפתרם דבאבא או אסד גאע פלקי נביא פאפתרסה
ובאלגמלה פאן מלאך ראיה אן כל מא ישאהדה מטרדא
לא יכתל ולא יתגיר לה מנהאג אצלא כאלאחואל
אפלכיה או יגרי עלי אלנטאם ולא יכרם אלא פי אלשאד
כאלאמור אטביעיה פיקול הדא בתדביר אעני אן אענאיה
אלאלאהיה מצחובה מעה וכל מא יראה לא יטרד עלי קיאם
ולא ילזם נטאמא כאחואל אשכאץ כל נוע מן אלנבאת
ואלחיואן ואלאנסאן יקול הדא באלאתפאק לא בתדביר
מדבר יעני אנה לם תצחבה אלענאיה אלאלאהיה וירי אן
אצחאב אלענאיה איצא להדה אלאחואל ממתנע והדא
תאבע לראיה פי קדם אלעאלם ואן כל מא עליה הדא

ונטם נאטם ובעצהא מתרוך מע אלאתפאק והדא הו ראי
ארסטו ואנא אלכ̇ץ לך ראיה פי ת̇ענאיה הו ירי אן אללה
תעאלי מעתני באלאפלאך ומא פיהא ולדלך דאמת
אשכ̇אצהא עלי מא הי עליה וקד נץ ת̇אסכנדר וקאל אן
ראי ארסטו אן ענאיה אללה אנתהת ענד פלך אלקמר
ודלך פרע עלי אצלה פי קדם אלעאלם לאנה ירי אן
אלענאיה הי בחסב טביעה אלוגוד פהדה אלאפלאך ומא
פיהא אלתי אשכ̇אצהא דאימה מעני אלענאיה בהא הו
דואמהא עלי חאלה לא תתגיר וכמא לזם ען וגוד תלך
וגוד אשיא אכ̇ר ליסת אשכ̇אצהא מסתמרה אלוגוד לכן
אנואעהא כדלך איצ̇א פאץ̇ מן תלך אלענאיה מא אוגב
בקא אלאנואע ודואמהא ולם ימכן בקא אשכ̇אצהא ולא
אהמלת איצ̇א אשכ̇אץ̇ כל נוע אהמאלא מחצ̇א בל כל
מא צפי מן תלך אלמאדה חתי קבל צורה אלנמא געלת
פיה קוי החרסה מדה מא תגדב לה מא יואפקה ותדפע
ענה מא לא מנפעה לה בה ומא צפי מנהא אכתר מן
דלך חתי קבל צורה אלחס געלת פיה קוי אכ̇רי תחרסה
ותצונה וגעל לה קדרה אכ̇רי עלי אלחרכה ליקצד מא
יואפקה ויהרב ממא יכ̇אלפה תם אעטי כל שכ̇ץ בחסב
מא יחתאג אליה דלך אלנוע ומא צפי מנהא אכתר חתי
קבל צורה ת̇עקל אעטי קוה אכ̇רי ידבר בהא ויפכר וירוי
פי מא ימכן בה בקא שכ̇צה והראסה נועה בחסב כמאל
דלך אלשכ̇ץ אמא סאיר אלחרכאת אלואקעה פי סאיר

בירהם ושרירהם וכון דלך בועמהם גיר מנתטם כמא
קאל גֹהאלנא לא יתבן דרך יי ובעד תביינ׳ אן אלבלאם
פי אלעלם ואלענאיה מרתבט בעצֹה בבעץ̇ אכֹד פי תביין
ארא אלנטֹארין פי אלענאיה ובעד דלך אכֹד פי חל̇ מא
שבֹבוא בה פי עלם אלאלאה באלגואיאת :

פצל יז

ארא אלנאם פי אלענאיה במסה ארא וכלהא קדימה
אעני אנהא ארא סֹמעת עלי זמאן אלאנביא מנד
טהרת אלשריעה אלחאקה אלמנירה להדה אלטלמאת
כלהא · אלראי אלאול הו קול מן זעם אן לא ענאיה
אצלא בשי מן אלאשיא פי גמיע הדא אלוגוד ואן כל מא
פיה מן אלסמא אלי מא סוי דלך ואקע באלאתפאק וכיף
תהיא ולים תם בוגה לא נאטם ולא מדבר ולא מעתני
בשי והדא הו ראי אפיקורס והו איצֹא יקול באלאגזא וירי
אנהא תכתלט כיף אתפק ויתכון מנהא מא אתפק וקד
קאל בהדא אלראי אלדין כפרוא מן ישראל והם אלמקול
ענהם כחשו בי״י ויאמרו לוא הוא וקד ברהן ארסטו עלי
אסתחאלה הדא אלראי ואן אלאשיא כלהא לא יצח אן
תכון באלאתפאק בל להא נאטם ומדבר וקד דכרנא מן
דלך טרפא פי מא תקדם · ואלראי אלתאני הו ראי
מן ירי אן בעץ̇ אלאשיא בהא ענאיה והי בתדביר מדבר

כל ראי צחיח אכדוא בעד דלך אן יזילוא שנאעתהא
וזעמוא אן עלם הדה אלאשיא ממתנע פי חק אלאלאה
מן גהאת מנהא אן אלגזאיאת אנמא תדרך באלחואס לא
באלעקל ואללה לא ידרך בחאסה ומנהא אן אלגזאיאת
לא תתנאהי ואלעלם אחאטה ומא לא יתנאהי לא יחאט
בה עלמא ומנהא אן אלעלם באלחוארת והי גזאיה בלא
שך יוגב לה תגירא מא לאנה תגדד עלם בעד עלם ובחסב
רעואנא נחן מעשר אלמתשרעין אנה עלמהא קבל כונהא
ישנעון עלינא שנאעתין אחראהמא תעלק אעלם באלעדם
אלמחץ ואלתאניה אן יכון עלם כון אלשי באלקוה ועלם
כונה באלפעל שיא ואחרא וקד תראגמת בהם אלטנון
חתי קאל בעצהם אנה יעלם אאנואע פקט לא אלאשכאץ
וקאל בעצהם מא יעלם שיא כארגא ען דאתה בוגה חתי
לא יכון תם תכתיר עלום בזעמה ומן אלפלאספה מן
יעתקד באעתקאדנא ואנה תעאלי יעלם כל שי ולא תכפי
ענה כאפיה בוגה והם אקואם כברא קבל ארסטו באזמאן
קד דכרהם איצא אלאסכנדר פי מקאלתה תלך לכנה
יאבי דאיהם ויקול אן אעטם מא ינקץ בה מא נשאהדה מן
שרור תצל אאכיאר וכיראת ינאלהא אאשראר ובאלגמלה
פקד תבין לך אנהם כלהם לו וגדוא אחואל אשכאץ
אלנאס מנתטמה בחסב מא יבדו ללגמהור אנה אנתטאם
למא וקעוא פי שי מן הדא אלנטר כלה ולא תהאפתוא
בל אדאעי אלאול להדא אלנטר אעתבאר אחואל אלנאס

לה אענאיה באלאמר קד יגלב ען תדבירה ואן אראד דלך
פלמא קדמוא הדא אלתקסים בהוא אלחכם וקאלוא אן
קסמין מן הדה אלתלתה אקסאם אללאזמה לכל מן יעלם
ממתנע פי חק אללה תעאלי והמא אן לא יקדר או יקדר
ולא יעתני אד הדא כלק שר או עגז ותעאלי ענהמא פלם
יבק מן אלתקסים כלה אלא אן יכון לא יעלם שיא מן הדה
אלאחואל בוגה או יעלמהא וינטמהא אחסן נטאם ונחן
נגדהא גיר מנתטמה ולא לאזמה לקיאס ולא מטרדה עלי
מא ינבגי פדלך דליל עלי כונה לא יעלמהא בוגה ולא
בסבב הדא אלאמר הו אלדי אוקעהם אולא פי הדא
אלאפתיאת אלעטים ותגד גמיע מא לכצתה לך מן תקסימהם
ותנביהי עלי אן הדא מוצע גלטהם מבינא משרוחא פי
מקאלה אלאסכנדר אלאפרודסי פי אלתדביר · פארי ואעגב
כיף וקעוא פי שר ממא הרבוא מנה וכיף גהלוא אלאמר
אלדי לם יזאלוא ינבהוננא עליה וישרחונה לנא דאימא
אמא וקועהם פי שר ממא הרבוא מנה פכונהם הרבוא
מן אן ינסבוא ללה אלאהמאל וקטעוא עליה באלגהל וכון
כל מא פי הדא אלעאלם אלספלי מסתורא ענה ולא ידרכה
ואמא גהלהם במא לם יזאלוא ינבהוננא עליה פכונהם
אעתברוא אלוגוד באחואל אשכאץ אלאנסאן אלתי שרורהם
מנהם או מן צרורה טביעה אלמאדה עלי מא יקולון דאימא
ויבינון וקד בינא מן דלך מא ינבגי פלמא אצלוא הדה
אלקאעדה אלהאדה לכל קאעדה חסנה אלמסמגה לגמאל

בה וסאמעך איצׄא ראי שריעתנא פי דׄלך ומקאומתנא להם פי אראה׳ם אלסייה׳ אלשניעה׳ פי אמר עלם אללה ואכת׳ר מא אוקעהם פי דׄלך ודעאהם אליה אולא הו מא יבדו באול כׄאטר מן עדם אנתטׄאם אחואל אשכׄאץ אלאנסאן וכון בעץ אשכׄאץ אלאדמיין אלפׄצׄלא פי חיאה׳ רדיה׳ מׄולמה׳ ובעץ אלאשכׄאץ אלשרירין פי חיאה׳ טיׄבה׳ לדׄידה׳ פדעאהם דׄלך אלי אן קסׄמוא הדׄא אלתקסים אלדׄי תסמעה אלאן פקאלוא לא יכׄלו אלאמר מן אחד קסמין אמא אן יכון אללה גיר עאלם בשי מן הדׄה׳ אׄחואל אלשכׄציה׳ וגיר מדרך להא או יכון ידרכהא ויעלמהא והדׄה׳ קסמה׳ צׄרוריה׳ תׄם קאלוא פאן כאן ידרכהא ויעלמהא פלא יכׄלו אׄאמר מן אחד תׄלתׄה׳ אקסאם אמא אן ינטׄמהא ויגריהא עלי אחסן נטׄאם ואכמלה ואתמׄה או יכון מגלובא ען נטׄמהא לא קדרה׳ לה עליהא או יכון יעלם ויקדר עלי אלנטׄם ואלתדביר אלגׄיד גיר אנה אהמל דׄלך עלי גהה׳ אלתהאון ואלאחתקאר או עלי גהה׳ אלחסד כמא נגד מן אׄנאס רגלא קאדרא עלי איצאל כׄיר לשכׄץ אכׄר ועארפא בחאגה׳ דׄלך אלשכׄץ למא ינאלה מן כׄירה גיר אנה לסוׄ טבאעה ושרׄה וחסדה יחסדה עלי דׄלך פלא יוצלה אליה והדׄא אלתקסים איצׄא צׄרורי צחיח אעני אן כל עאלם באמר מא פאנה לא יכׄלו אמא אן תכון לה ענאיה׳ בתדביר מא עלם או יהמל דׄלך כמא יהמל אלאנסאן פי מנזלה תדביר אלקטט מתׄלא או מא הו אחקר מן דׄלך ואלדׄי

יקטע אלאנסאן קטעא אן הדֹא ממתנע בטביעתה והלֹ
עיאר דֹלך ואעתבארה באלקוה̈ אלמתכ̈ילה̈ או באלעקל
ובאי שי יפרק בין אלמתכ̈יל ואלמעקול לאנה קד ינאזע
אשכ̇ץ גירה או תנאזעה נפסה פי אמר מא יגדה ממכנא
ענדה פיקול אנה ימכן פי טביעתה̈ ויקול אלמנאזע הדֹא
אלתמכין הו פעל אכ̇יאל לא באעתבאר אלעקל פהל תׄם
איצֹא שי מא יפארק בה בין אלקוה̈ אמתכ̈ילה̈ ובין אעקל
והל דֹלך שי כ̇ארג ענהמא גמיעא או באלעקל נפסה̈ יפרק
בין אלמעקול ואלמתכ̇יל כל הדֹה מואצֹע בחתׄ תסתקצי
גדא ומא הדֹא גרץֹ אלפצל פקד באן אנה עלי כל ראי
ומדֹהב הנא אמור ממתנעה̈ ומחאל וגודהא ואנה לא יוצף
אללאה באלקדרה̈ עליהא ולא עגז פי חקה̇ ולא נקץֹ
קדרה̈ פי כונה לא יגירהא פהי אדֹא לאזמה̈ ליסת מן פעל
פאעל פקד באן אן מוצֹע אלאכ̇תלאף פי אשיא תפרץֹ
מן אי אלקבילין הי הל מן קביל אלממתנע או מן קביל
אלממכן פחצ̈ל הדֹא :

פצל טז

אפתאת אלפלאספה̈ עלי אללה תעאלי פי עלמה במא
סואה אפתיאתא עטימא גדא ועתׄרוא עתׄרה̈
לא אקאלה̈ להם מנהא ולא למן תבעהם פי דֹלך אלראי
וסאסמעך אלשבהאת אלתי אוקעתהם פי מא אפתאתוא

מן קביל אֿממכן אלדי תתעלק קדרה אלאלאה באיגֿאדה כיף שא מתֿאל דלך אגֿתמאע אלצֿדין פי אן ואחד ומחל ואחד ואנקלאב אֿאעיאן אעני רגֿוע אֿגוהר ערצֿא ואלערץֿ גוהרא או וגוד גוהר גסמאני דון ערץֿ פיה כל הדֿא מן קביל אֿממתנע ענד כל אחד מן אהל אֿנטֿר· כדלך כון אלאלאה יוגֿד מתֿלה או יעדם דֿאתה או יתגסד או יתגֿיר כל הדֿא מן קביל אֿממתנע ולא יוצף אֿאלאה באלקדרה עלי שי מן דלך אמא הל יוגד ערצֿא מגֿרדא לא פי גוהר פאן פרקה מן אהל אלנטֿר והם אלמעתזלה תכֿילוא דלך וראוה מן באב אֿממכן ואכֿרון קאלוא הו מן באב אֿממתנע ואן כאן אלקאיל בוגוד ערץֿ לא פי מחל לם יוֿהֿה לדלך מגֿרד אלנטֿר בל מראעאה אמור שרעיה ואחמהא אלנטֿר מזאחמה שדידה פתכֿלצוא בהדה אלקולה כדלך איגאד שי מתגסם מן לא מאדה אצלא הו מן קביל אלממכן ענדנא ומן קביל אלממתנע ענד אלפלאספה והכדֿא יקול אלפלאספה אן איגאד מרבֿע קטרה מתֿל צֿלעה או זאויה מגֿסמה יחיט בהא ארבע זואיא בסיטה קאימה ומא נחי הדֿא אלנחו כל דלך מן קביל אלממתנע ובעץֿ מן יגֿהל אלתעאלים ולם יעלם מן הדֿה אלאמור גיר מגֿרד אלפאטֿ לא תצֿור מעני יטֿנהא ממכנה פיא לית שערי הל הדֿא אלבאב מפתוח מבאח ולכֿל אחד אן ידֿעי פי אי מעני תצֿורה ויקול הדֿא ממכן ויקול אכֿר בל הו ממתנע בחסב טביעה אלאמר או תם שי יסדֿ הדֿא אלבאב ויחצרה חתי

אלי מקער אלפלך אלתאמן והדא אלדי תגדהם יקולון בין פלך ופלך בעד כדא מענאה גלט אלגרם אלדי בין אלאפלאך לא אן תם כלא ולא תטלבני במטאבקה כל מא דכרוה מן אמור אלהיאה למא אלאמר עליה לאן אלתעאלים כאנת פי תלך אלזמאן נאקצה ולא תכלמוא פי דלך מן חית הם רואה לתלך אלאקאויל ען אלאנביא בל מן חית הם עלמא תלך אלאעצאר פי תלך אלפנון או סמעוהא מן עלמא תלך אלאעצאר ולים מן אגל הדא אקול פי אקאויל נגדהא להם קד טאבקת אלחק אנהא גיר צחיחה או וקעת באלערץ בל כל מא אמכן אן יתאול כלאם אלשכץ חתי יטאבק אלמוגוד אלדי תברהן וגודה פהו אלאולי ואלאחק באלפאצל אלטבאע אלמנצף :

פצל טו

ללממתנע טביעה תאבתה קאימה אלתבאת ליסת מן פעל פאעל לא ימכן תגירהא בוגה ולדלך לא יוצף אלאלאה באלקדרה עליהא הדא ממא לא יכתלף פיה אחד מן אהל אלנטר בוגה ולא יגהל הדא אלא מן לא יפהם אלמעקולאת ואנמא מוצע אכתלאף בין אהל אלנטר כלהם הו אשארה אלי נוע מא מן אמתכילאת יקול בעץ אהל אלנטר אן הדא מן קביל אממתנע אלדי לא יוצף אלאלאה באלקדרה עלי תגיירה ויקול אכר אנה

הכדא קנאטיר עדה מן אלאכר פעמל הלך אלֿאלאת חכמה ואתקאן תדביר עלי כל וגה והכדא תכון גאיה אֿאפלאך אסתמראר אלכון ואֿפסאד וגאיה אלכון ואֿפסאד וגוד נוע אלאנסאן עלי מא קד קיל ונגד נצוצא ואכבארא תעצ̇ד הדֿא אלכ̇יאל וקד יחל הדֿא אלשך̇ אֿפילסוף באן יקול לו לם יכ̇ן אלאכ̇תלאף בין אלאגראם אלפלכיה ואשכ̇אץ אלאנואע אלכאינה אלפאסדה גיר פי אלעט̇ם ואלצגר לאמכן אן יקאל הדֿא אמא מן חית̇ אלתבאין בינהא בשרף אלגוהר פשניע גדא אן יכון אלאשרף אֿלה לוגוד אלאדני אלאחט̇ ובאלגמלה אן הדֿא אלשך̇ יסתעאן בה פי מא נעתקדה מן חדות̇ אלעאלם ואכתֿר מא כאן גרצ̇י פי הדֿא אלפצל הדֿא אלמעני ואיצֿא כוני לם אזֿל אסמע מן כל מן שדא שיא מן עלם אלהיאה אסתגיא מא דֿכרוה אלחכמים ז״ל מן אלאבעאד לאנהם יצרֿחון באן גלט̇ כל פלך מסיר כ̇מס מאיה סנה ובין כל פלך ופלך מסיר כ̇מס מאיה סנה והי סבעה אפלאך פיכון בעד אֿפלך אלסאבע אעני מחדֿבה מן מרכז אלארץ̇ ממשי סבעה אלאף סנה ויתכ̇ל כל מן יסמע הדֿא אנה כלאם פיה אֻגיא כת̇יר ואן לא ינתהי אלבעד להדֿא אֿמקדאר וממא תברהן פי אֿאבעאד יבין̇ לך אן אלבעד בין מרכז אלארץ̇ ותציץ̇ זחל והו אלפלך אלסאבע הו מסיר סבעה אלאף סנה וארבע ועשרין סנה בתקריב. ואמא אלבעד אלדֿי דֿכרנא והו ממשי ת̇מאניה אלאף וסבע מאיה סנה פהו

ארבע סנין יעלם דלך מן מקדאר בעץ כואכבה אלתי
גרם כל כוכב מנהא קדר כרה אלארץ ניף ותסעון מרה
וקד תכון תכאנה גרמה אכתר ואמא אלפלך אלתאסע
אלמדיר ללכל אלחרכה אליומיה פלא יעלם לה קדר
בוגה אד ליס פיה כוכב פמא לנא חילה פי מערפה עטמה
פתאמל הדה אלמוגודאת אלגסמאניה מא אעטם מקאדירהא
ומא אכתר עדדהא ואדא כאנת אלארץ כלהא לא נזי
להא ענד פלך אלכואכב פמא הי נסבה נוע אלאנסאן
לגמיע הדה אלמכלוקאת פכיף יתכיל אחד מנא אנהא
מן אגלה ובסבבה ואנהא אלאת לה והדה חאל מקאיסה
אלאגסאם פכיף אדא נטרת וגוד אלעקול וקד ישכך עלי
ראי אלפלאספה פי הדא אלגרץ ויקול אלקאיל אמא לו
אדעינא אן גאיה הדה אלאפלאך תדביר שכץ אנסאן או
עדה אשכאץ מתלא לכאן הדא מחאלא בחסב אלנטר
אלפלספי אמא בכוננא נזעם אן גאיתהא תדביר נוע
אלאנסאן פלא שנאעה פי כון הדה אלאגראם אלעטימה
אלשכציה תכון גאיתהא וגוד אשכאץ אנואע אלתי עלי
מרהבהם לא נהאיה לעדדהא אבדא ומא מתאל הדא
אלא מתאל צאנע עמל אלאת ונחתהא קנטאר חדיד לעמל
אברה צגירה ונחתהא חבה פלו כאן דלך לאברה ואחדה
לכאן הדא מן פסאד אלתדביר בחסב נטר מא איצא
ולא כאן יכון הדא פסאד תדביר מטלקא אמא מן חית
אנה יעמל בהדה אלאלאת אלתקילה אברה בעד אברה

אנה למא תבינת מקאדיר אלאבעאד כלהא בנסבה דלך
לנצף קטר אלארץ וכאן קדר מחיט אלארץ מעלומא
פיכון נצף קטרהא מעלומא צארת אלאבעאד כלהא
מעלומה פתברהן אן אלבעד בין מרכז אלארץ ואעלי פלך
זחל מסיר תמאניה אלאף סנה וסבע מאיה סנה בתקריב
כל סנה תלת מאיה וכמסה וסתין יומא ועלי אן יכון
אלסיר פי כל יום ארבעין מילא מן אמיאלנא אלשרעיה
אלתי כל מיל אלפא דראע בדראע אלעמל פתאמל הדא
אלבעד אלעטים אלמדהש והו כמא קיל הלא אלוה גבה
שמים וראה ראש כוכבים כי רמו יקול אלים מן ארתפאע
אלסמא תסתדל עלי בעד אדראך אלאלאה אלדי אדא
כנא מן אלבעד מן הדא אגסם עלי הדה אגאיה אעטימה
והו מבאין לנא באמוצע הדה אמבאינה פכפי ענא גוהרה
ומעטם אפעאלה פנאהיך אדראך פאעלה אלדי ליס בגסם
והדא אלבעד אעטים אלדי תברהן אנמא הו עלי אלאקל
לא ימכן אן יכון בין מרכז אארץ ובין מקער פלך אכואכב
אלתאבתה אקל מן הדא אלמקדאר וימכן אן יכון אכתר
מן הדא אצעאפא כתירה לאן גלט אגראם אלאפלאך
לא יתברהן אלא עלי אקל מא ימכן כמא יבין מן רסאיל
אאבעאד וכדלך אגראם אלתי בין כל פלך ופלך כמא
ילזם אקיאס עלי מא דכר תאבת לא ימכן אדראך גלטהא
עלי אתחריר אד ליס פיהא כואכב יסתדל בהא אמא גלט
פלך אלכואכב אלתאבתה פאקל מא יכון גלטה מסירה

אצפי מאדה ואעטמהא צ׳יאא ונורא פבאצאפתהא ללעקול אלמפארקה פתי כדרה מטלמה גיב צאפיה ואמא קולה ען אלמלאיכה הן בעבדיו לא יאמין פמענאה אנה לא ותאקה ונוד להם אד הם מפעולון עלי ראינא וחתי עלי ראי מן יקול באלקדם פהם מעלולון פחטהם פי אלונוד לים באלותיק ולא באלמתמכן באלאצאפה אליה תעאלי אלואגב אלונוד באלאטלאק וקולה אף בי נתעב ונאלח הו כקולה אף שכני בתי חמר כאנה יקול אף הנתעב והנאלח האדם אלדי אלאעונאג מכאלטה וסאך פי גמיע אגזאיה אעני מקארנה אלעדם ועולה אלאעונאג בארץ נבחות יעול וקולה איש מתל קולה אדם לאנה קד יסמי אלנוע אלאנסאני איש מכה איש ומת פהכרא ינבגי אן יעתקד פאן אלאנסאן אדא עלם נפסה ולם יגלט פיהא ופהם כל מוגוד בחסבה אסתראח ולא תתשוש אפכארה בטלב גאיה למא לים לה הלך אלגאיה או בטלב גאיה למא לא גאיה לה אלא וגודה אלמתעלק באלמשיה אלאלאהיה ואן שית קל באלחכמה אלאלאהיה :

פצל יד

ממא ינבגי איצא אן יתאמלה אלאנסאן חתי יעלם קדר נפסה ולא יגלט הו מא תבין מן מקאדיר אאפלאך ואלכואכב ומקאדיר אלאבעאד אלתי ביננא ובינהא ודלך

אעתקאדא אן הדא אגוד כלה מקצוד מנה תעאלי בחסב אראדתה ולא נטלב לדלך עלה ולא גאיה אכרי בונה כמא לא נטלב גאיה וגודה תעאלי כדלך לא נטלב גאיה אראדתה אלתי בחסבהא חדת כל מא חדת ויחדת עלי מא הו עליה פלא תגלט פי נפסך ותטן אן אפלאך ואלמלאיכה אנמא וגדת מן אגלנא פקד בין לנא קדרנא הן גוים כמר מדלי פאעתבר גוהרך וגוהר אלאפלאך ואלכואכב ואלעקול אמפארקה יבין לך אחק והעלם אן אנסאן אכמל ואשרף מא תכון מן הדה אמאדה לא גיר ואנה אדא אציף וגודה לוגוד אלאפלאך נאהיך לוגוד אלמפארקה כאן חקירא גדא גדא קאל הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה אף שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם ואעלם אן עבדיו אלמקול פי הדא אלפסוק ליסוא הם מן נוע אלאנסאן בונה דליל דלך קולה אף שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם כל עבדיו אמדכורון פי הדא אפסוק הם אמלאיכה וכדלך איצא מלאכיו אלדין אשאר עליהם פי הדא אלפסוק הם אלאפלאך בלא שך קד בין הדא אלמעני בעינה וכררה אליפז נפסה פי אלקולה אלאכרי בנץ אכר וקאל הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו אף כי נתעב ונאלח איש שותה כמים עולה פקד תבין אן קדושיו הם עבדיו ואן ליס הם מן נוע אנסאן ומלאכיו אמשאר אליהם פי דלך אלפסוק הם שמים ומעני תהלה הו מעני לא זכו בעיניו אעני כונהא דאת מאדה ועלי אנהא

גרצׂה וקצדה ולם תברח מסתמרֿה עלי חסב מא קُצד בהא ולא ינלטך קולה פי אלכואכב להאיר על הארץ ולמשל ביום ובלילה ותטׂן אן מענאה מן אגׂל אן תפעל הדׂא בל הו אֻבבאר בטביעתהא אלתי שא אן יכלקהא כדׂלך אעני מֻציֿה מדבֿרה בקולה פי אדם ורדו בדגת הים וגו' אלדׂי ליס מענאה אנה כׂלק מן אגׂל דׂא בל אֻבבאר בטביעתה אלתי טבעה תעאלי עליהא אמא קולה פי אלנבאת אנה קד בדׂלה ללאדמיין וסאיר אלחיואן פקד צרח בדׂלך ארסטו וגירה והו טׂאהר אן אלנבאת אנמא וׄגד מן אגׂל אלחיואן אד׳ לא בד לה מן אלאגתׂדא וליסת כדׂלך אלכואכב אעני אנהא ליסת מן אגׂלנא למא יצׂלנא כׂירהא לאן קולה להאיר ולמשל הו כמא ביֿנּא אבבאר באלמנפעה אלואצלה מנהא אלפאיצׂה עלי אלספל עלי מא ביֿנת לך מן טביעה אפאצׂה אלכׂיר דאימא מן שי עלי שי ודׂלך אלכׂיר אלואצל אבדא הו פי חק אלדׂי וצל אליה כאן הדׂא אלמֻפצׂל עליה הו גאיה דׂלך אלדׂי אפאץׂ עליה כׂירה וׄגודה כמתׂל מא יטׂן שבֿץ מן אהל אלמדינה אן גאיה אֻסלטאן אן יחרס דארה באלליל מן אללצוץ ודׂלך צחיח בוגה מא לאנה למא אנחרסת דארה וחצלת לה הדׂה אלפאידה מן אגׂל אלסלטאן צאר אלאמר ישבה כון גאיה אלסלטאן חראסה דאר הדׂא ובחסב הדׂא אלמעני ינבגי אן נשרח כל נץ נגׂד טׂאהרה ידל עלי כון שי רפיע גׄעל מן אגׂל מא דונה מענאה לזום דׂלך ען טביעתה ונלתזם

ארادתה אל̇ הי ד̇אתה כמא בין פי הד̇ה אלמקאלה̇ וקד
בינ̇א אן ד̇אתה תעאלי תסמי איצ̇א כבודו פי קולה
הראני נא את כבודך פיכון קולה הנא כל פעל יי למענהו
מת̇ל קולה כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף
עשיתיו יקול אן כל מא ינסב אלי̇ פעלה אנמא פעלתה
מן אג̇ל ארادתי לא גיר וקולה יצרתיו אף עשיתיו הו מא
בינת לך אן ת̇ם מוג̇ודאת לא יצח̇ וג̇ודהא אלא בעד וג̇וד
שי אכ̇ר פקאל אני אבדעת ד̇לך אלשי אלאול אלד̇י לא
בד מן תקדמה כאלמאדה̇ מת̇לא לכל מא הו ד̇ו מאדה̇
ת̇ם צנעת פי ד̇לך אלשי אלמתקדם או בעדה מא כאן
קצדי איג̇אדה ולים ת̇ם גיר מג̇רד ארادה̇ ואד̇א תאמלת
ד̇לך אלכתאב אלהאדי לכל מהתד̇ נחו צואב ולד̇לך סמי
תורה כאן לך הד̇א אלמעני אלד̇י נחום חומה מן אול
מעשה בראשית אלי אכ̇רה וד̇לך אנה לם יצרח בוג̇ה פי
שי מנהא אנה מן אג̇ל שי אכ̇ר אלא כל ג̇ וג̇ו מן אג̇זא
אלעאלם ד̇כר אנה אוג̇דה ואן כאן וג̇וד ד̇לך ופק אלקצד
והד̇א הו מעני קולה וירא אלהים כי טוב לאן קד עלמת
מא בינ̇אה פי קולהם דברה תורה כלשון בני אדם ואלטוב
ענדנא עבארה̇ עמא ואפק קצדנא וען אלג̇מלה̇ קאל וירא
אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד פאנה חדת̇ כל
חאדת̇ ופק אלקצד ולא יכ̇תל אצלא והו קולה מאד לאנה
קד יכון אלשי טוב וופק אלקצד מדה̇ חינ̇א מא ת̇ם יכ̇יב
פיה אלגרץ̇ פאכ̇בר אן כל הד̇ה אלמצנועאת ג̇את ופק

לעמוד לפניך כי מי יאמר לך מה תעשה ואם יצדק מה יתן לך פקד צרחוא באן לים תם גאיה אלא מגרד משיה ואדא כאן אלאמר הכדא ומע אעתקאד אלחדת לא בד אן נקול אנה ממכן אן יוגד כלאף הדא אמוגוד אסבאבה ומסבבאתה תלום אלשנאעה פי וגוד כל מא וגד גיר אנסאן אנה וגד ללא גאיה אצלא אד אלגאיה אלואחדה אלמקצודה ותי אלאנסאן ימכן וגודה דון הדה כלהא . פלדלך אלראי אלצחיח ענדי בחסב אלאעתקאדאת אשרעיה ויטאבק דלך אארא אנטריה הו אן לא יעתקד פי אמוגודאת כלהא אנהא מן אגל וגוד אאנסאן בל תכון איצא סאיר אמוגודאת כלהא מקצודה לדאתהא לא מן אגל שי אכר ויסקט איצא טלב אגאיה פי גמיע אנואע אמוגודאת ולו בחסב ראינא פי חדות אלעאלם לאנא נקול גמיע אגזא אעאלם אוגדהא באראדתה מנהא מקצודה לדאתהא ומנהא מן אגל שי אכר דלך אאכר מקצוד לדאתה וכמא שא אן יכון נוע אאנסאן מוגודא כדלך שא אן תכון הדה אאפלאך וכואכבהא מוגודה וכדלך שא אן תכון אמלאיכה מוגודה וכל מוגוד אנמא קצד בה דאת דלך אמוגוד ומא לא ימכן וגודה אלא בעד תקדמה שי אוגד דלך אלשי אולא כתקדם אלחס ללנטק וקד קיל הדא אלראי איצא פי אלכתב אלנבויה קאל כל פעל יי למענהו קד יכון הדא אלצמיר ראגעא עלי אלמפעול ואן כאן הו ראגעא עלי אלפאעל פיכון תאוילה מן אגל דאתה תעאלי יעני

צרוריאתה ובעץ טואהר כתב אנביא תסאעד הדא אלטן כתירא לשבת יצרה אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי ומתחם באהל לשבת ואדא כאנת אלאפלאך מן אגל אנסאן פנאהיך סאיר אנואע אלחיואן ואלנבאת והדא אלראי ארא תעקב כמא יגב עלי אעקלא אן יתעקבוא אלארא תבין מא פיה מן אלדכל ודלך באן יקאל למעתקד הדא הדה אלגאיה אלתי הי וגוד אלאנסאן הל אלבארי קאדר אן יוגדה דון הדה אתוטיאת כלהא או לא ימכן אן יוגד אלא בעד הדה פאן קאל קאיל אנה ימכן ואן אללה קאדר אן יוגד אלאנסאן דון כמא מתלא פיקאל פמא פאידתה פי הדה אלאשיא כלהא אלתי לם תכן הי אלגאיה בל הי מן אגל שי ימכן וגוד דלך אלשי דון הדה כלהא וחתי אדא כאן אלכל מן אגל אלאנסאן וגאיה אלאנסאן כמא קיל אן יעבד אללה פאלסואל באק והו מא אלגאיה פי כונה יעבד והו תעאלי לא יזדאד כמאלא באן יעבדה כל מא כלק וידרכונה חק אדראך ולא ילחקה נקץ באן לא יכון סואה מוגוד אצלא פאן קאל לים דלך לכמאלה בל לכמאלנא לאן דלך הו אפצל לנא והו כמאלנא לזם אסואל בעינה ומא גאיה וגודנא בהדא אכמאל פלא בד צרורה אן ינתהי אלאמר פי אעטא אגאיה אלי כדא שא אללה או כדא אקתצת חכמתה והדא הו אלצחיח והכדא תגד חכמי ישראל רתבוא פי צלואתהם פי קולהם אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו

אלגאיה אלאכירה ענדה להדה אלאנואע הו דואם אלכון ואלפסאד אלדי לא בד מנה מן אגל אסתמראר אלכון פי הדה אלמאדה אלתי לא ימכן בקא אשכאצהא ואן יתכון מנהא גאיה מא ימכן תכונה אעני אכמל מא ימכן אד אלקצד אלאכיר וצול אלכמאל וביין הו אן אכמל מא ימכן וגודה מן הדא אלמאדה הו אלאנסאן ואנה אכר הדה אלמרכבאת ואכמלהא פחתי אן קיל אן כל אלמוגודאת מן לדן פלך אלקמר מן אגלה כאן דלך חקא בהדה אלגהה אעני בכון הרכה אלמתגיר מן אגל אלכון לחצול אכמל מא ימכן פלים ילזם ארסטו אן יסאל מא גאיה וגוד אלאנסאן בחסב מדהבה פי אלקדם אד אלגאיה אלאולי ענדה לכל שכץ חאדת כמאל תלך אלצורה אלנועיה פכל שכץ כמלת פיה אלאפעאל אללאזמה ען תלך אלצורה פקד חצלת גאיתה עלי אלכמאל ואלתמאם ואלגאיה אלאכירה ללנוע דואם הדה אלצורה לאסתמראר אלכון ואלפסאד חתי לא יברח כון יטלב בה אכמל מא ימכן ובאן אלאמר בינא אן בחסב מדהב אלקדם יסקט טלב אלגאיה אלאכירה ללוגוד באסרה פאמא בחסב ראינא ומדהבנא פי חדות אלעאלם באסרה בעד אלעדם פאנה קד יטן אן הדא אלסואל לאזם אעני טלב אלגאיה לכל הדא אלוגוד וכדלך יטן אן גאיה אלוגוד כלה וגוד נוע אלאנסאן פקט ליעבד אללה ואן כל מא פעל אנמא פעל מן אגלה חתי אן אלאפלאך אנמא הדור למנאפעה ולאיגאד

שיא עבתא יעני אן כל פעל טביעי לא בד לה מן גאיה
מא וקד צרח ארסטו באן אלנבאת כלק מן אגל אלחיואן
וכדלך בין פי בעץ אלמוגודאת באן הדא מן אגל דא
ובכאצה פי אעצא אלחיואן · ואעלם אן וגוד הדה
אלגאיה פי אלאמור אלטביעיה קאד אלפלאספה צרורה
לאעתקאד מבדא אכר גיר אלטביעה הו אלדי יסמיה
ארסטו מבדאא עקליא או אלאהיא הו אלדי יפעל הדא
מן אגל הדא ואעלם אן מן אעטם אלאדלה עלי חדת
אלעאלם ענד מן לה נצפה הו מא יקום עליה אלברהאן
פי אלמוגודאת אלטביעיה אן לכל שי מנהא גאיה מא
ואן הדא מן אגל הדא דלילא עלי קצד קאצד ולא יתצור
קצד אלא מע חדות מחדת · וארגע אלי גרץ אלפצל והו
אכלאם פי אלגאיה פאקול קד בין ארסטו אן פי אאמור
אלטביעיה יכון אלפאעל ואלצורה ואלגאיה ואחדא אעני
ואחדא באלנוע ודלך אן צורה זיד מתלא הי אלפאעלה
לצורה שכץ עמר אבנה ואלשי אלדי פעלת הו אעטא
צורה מן נועהא למאדה עמר וגאיה עמר אן תכון פיה
צורה אנסאניה והכדא ענדה כל שכץ מן אשכאץ אאנואע
אטביעיה אמחתאגה אלי תנאסל פאן אתלאתה אסבאב
פיהא מן נוע ואחד והדא כלה הו אלגאיה אלאולי אמא
וגוד גאיה אכירה לכל נוע פיזעם כל מן הכלם פי אטביעה
אנה לא בד מנהא לכן מערפתהא אמר עסיר גדא פנאהיך
גאיה אלוגוד באסרה ואלדי יבדו מן כלאם ארסטו אן

אן לם יכֹן וממא הו ביֹן איצֹא ומגמע עליה אן אלואגב
אלוגוד אלדֹי מא עדם קט ולא יעדם לא יפתקר לפאעל
וקד בינֹא דֹלך ולכונה גיר מפעול סקט ענה טלב גֹאיה
פלדֹלך לא יקאל מא גאיה וגוד אלבארי תעאלי אדֹ וליס
הו שיֹא מכֹלוקא פקד באן בחסב הדֹה אלמקדמאת אן
אלגאיה אנמא תֹטלב לכל חאדתֹ פֹעל בקצד דֹי עקל
אעני למא לה מבדא עקלי פילזם צֹרורה אן יֹבחתֹ ען
אלסבב אלגאיי מא הו אמא אלשי אלגיר חאדתֹ פמא
תֹטלב לה גאיה כמא דֹכרנא ובעד הדֹא אתמהיד פלתעלם
אנה לא וגה לטלב גאיה לגמלה אלוגוד לא עלי ראינא
אלקאילין בחדתֹ אֹעאלם ולא עלי ראי ארסטו פי אלקדם
ודֹלך אן בחסב ראיה פי קדם אלעאלם לא יטלב גאיה
אכֹירה לגז מן אגזא אלעאלם לאנה לא יסוג עלי ראיה
אן יקאל מא גאיה וגוד אלסמא ולֹםֹ כאנת בהדֹא אלקדר
והדֹא אלעדד ולא לֹםֹ כאנת אלמאדה הכדֹא ולא מא
גאיה הדֹא אלנוע מן אלחיואן או מן אלנבאת אדֹ אלכל
ענדה עלי גהה אללזום אלאבדי אלדֹי לם יזֹל ולא יזאל
ואן כאן אלעלם אלטביעי יבחתֹ ען אלגאיה לכל מוגוד
טביעי לכן ליסת הי אלגאיה אלאכֹירה אלתי כלאמנא פי
הדֹא אלפצל פיהא ודֹלך אנה ביֹן פי אלעלם אלטביעי
אן לא בד לכל מוגוד טביעי מן גאיה מא ואן הדֹא אֹסבב
אלגאיי והו אשרף אלארבעה אסבאב יכֹפי פי אכֹתר
אלאנואע וארסטו יצרֹח דאימא באן אלטביעה לא תפעל

אלדי חצל לה הדֿא אלתטאול טפר בשי זאיד פי גֿוהרה ואנמא חצל עלי כֿיאל כאדֿב או לעב ולא הדֿא אלעאדם לפצֿול אלעיש נקצה ואגֿב ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר איש לפי אכלו לקטו הדֿא הו אלאכֿתרי פי כל זמאן וכל מכאן ולא ילתפת ללשאדֿ כמא בינֿא ובחסב האדֿין אלאעתבארין יבין לך אפצֿאלה תעאלי עלי כֿלקה באיגֿאד אצֿרורי עלי תרתיבה ותסויתה בין אשכֿאץ אלנוע פי כֿלקהם ובחסב הדֿא אלאעתבאר אלצחיח קאל סיד אלעאלמין כי כל דרכיו משפט וקאל דוד כל ארחות יי׳ חסד ואמת וגו׳ כמא בינֿא ובביאן קאל דוד טוב יי׳ לכל ורחמיו על כל מעשיו לאן איגֿאדנא הו אלכֿיר אלכביר באלאטלאק כמא בינֿא וכֿלק אלקוה אלמדברה ללחיואן הו אלרחמה לה כמא בינֿא :

פצל יג

כתירא מא תחיר אדֿהאן אלכאמלין פי טלב גאיה הדֿא אלוגֿוד מא הי והאנא אבין סקוט הדֿא אלטלב עלי כל מדֿהב פאקול כל פאעל יפעל בקצד פלא בד לדֿלך אלשי אלדי פעל מן גאיה מא מן אגֿלהא פעל והדֿא בין לא יחתאג אלי ברהאן בחסב אלנטר אפֿלספי וכֿדֿלך הו בין איצֿא אן אלשי אלדי פעל בקצד הכדֿא חאדת בעד

וצ׳רורה׳ אלמא אשד׳ מן צ׳רורה׳ אלגד׳א לאנה אד׳א שרב ולם יגתד׳ פקד יבקי בעץ׳ אלנאס ׳ארבעה׳ איאם ו׳כ׳מסה׳ דון גד׳א ואנת תג׳ד אלמא פי כל מדינה׳ אכת׳ר מן אלגד׳א וארכ׳ץ והכד׳א יג׳רי אלאמר פי אלאג׳דיה׳ אשד׳הא צ׳רורה׳ אוג׳דהא וארכ׳ץ פי ד׳לך אלמוצ׳ע מן אלגיר צ׳רורי אמא אלמסך ואלענבר ואליאקות ואלזמרד פמא ארי אן אחד׳א מן אלסאלמי אלעקול יעתקד אן להא חאג׳ה׳ וכידה׳ ענד אלאנסאן אלא ללתטבב וקד יג׳ני ענהא וען אמת׳אלהא כת׳יד מן אלאעשאב ואלאטיאן פהד׳א הו תבין אפצ׳אל אללה תעאלי וג׳ורה ולו פי חק הד׳א אלחיואן אלצ׳עיף ואמא תבין עדלה תעאלי ותסויתה בינהם פבין ג׳דא ג׳דא לאן ליס פי אלכון ואלפסאד אלטביעי אן יכ׳תץ שכ׳ץ חיואן מן סאיר אנואע אלחיואן בקוה׳ כ׳ציצה׳ בה או בעצ׳ו ואיד עלי שכ׳ץ אכ׳ר מן נועה בל אלקוי כלהא אלטביעיה׳ ואלנפסאניה׳ ואלחיואניה׳ ואלאעצ׳א אלמוג׳ודה׳ פי הד׳א אלשכ׳ץ הי אלמוג׳ודה׳ פי אלאכ׳ר באלד׳את ואן כאן ת׳ם נקץ פבאלערץ׳ מן אג׳ל אמר טאר׳ ממא ליס פי אלטבע וד׳לך קליל כמא בינא לא תפאצ׳ל אצלא בין אלאשכ׳אץ אלג׳ארין עלי מג׳רי אלטבע אלא מא הו לאזם מן ג׳הה׳ אכ׳תלאף תהיו אלמואד אלדי ד׳לך צ׳רורי לטביעה׳ מאדה׳ ד׳לך אלנוע מא קצד בה שכ׳ץ דון שכ׳ץ אמא כון הד׳א ענדה נואפג׳ מסך כת׳ירה׳ ותיאב מד׳הבה׳ והד׳א עארם הד׳ה אלפצ׳ול מן אלעיש פלא מט׳למה׳ פי ד׳לך ולא ג׳ור ולא

להד̇ה אלשרור אלעט̇ימה̈ בחסב כ̇יאלהם לכון ת̇לך
אלטביעה̈ לא תסאעד כל ד̇י רד̇ילה̈ עלי ניל רד̇ילתה חתי
יוצל נפסה אלסייה̈ גאיה̈ סו̇להא אלד̇י לא נהאיה̈ לה
כמא בינ̇א אמא אלפ̇צ̇לא אלע̇למא פקד עלמוא חכמה̈
הד̇א אלוג̇וד ופהמוהא כמא בי̇ן דוד וקאל כל ארחות יי
חסד ואמת לנצרי בריתו ועדתיו יקול אן אולאיך אלד̇ין
חפט̇וא טביעה̈ אלוג̇וד ומפרוצ̇את אלשריעה̈ ועלמוא
ג̇איתהמא תבי̇ן להם וג̇ה אלפצ̇ל ואלחקיקה̈ פי אלכל
ולד̇לך נ̇עלוא ג̇איתהם מא קצד בהם מן חית̇ הם אנסאן
והו אד̇ראך ומן אג̇ל צ̇רורה̈ אלג̇סם יתטלבון צ̇רוריאתה
לחם לאכל ובגד ללבש מן גיר תטאול והד̇א אסהל
שי וינאל באיסר סעי אד̇א אקתצר עלי אלצ̇רורי וכל מא
תראה מן צעובה̈ הד̇א ועסרה̈ עלינא פד̇לך מן אג̇ל
אלתטאול פי טלב גיר אלצ̇רורי צעב ולו וג̇וד אלצ̇רורי
לאן כלמא כאנת אלאמאל מתעלקה̈ בתטאול אכת̇ר כאן
אלאמר אשק ותנפד̇ אלקוי ואלחואצל פי אלגיר צ̇רורי
פלא יוג̇ד אלצ̇רורי וינבגי אן תעתבר אחואלנא פי אלוג̇וד
פאנה כלמא כאן אלאמר אשד צ̇רוריה̈ ללחיואן כאן וג̇ודה
אכת̇ר וב̇ד̇לתה אוי̇ד וכלמא כאן אקל צ̇רוריה̈ כאן וג̇ודה
אקל והו עזיז ג̇דא פאן אלאמר אלצ̇רורי ללאנסאן מת̇לא
הו אלהוא ואלמא ואלג̇ד̇א לכן צ̇רוריה̈ אלהוא אשד לאנה
לא יפקדה בעץ̇ סאעה̈ אלא ויהלך אמא אלמא פקד יבקי
אליום ואליומין ואלהוא אוג̇ד ואכת̇ר בד̇לה̈ בלא שך

אחדאהמא אלתג̇יר אללאחק ללנפס צ̇רורה̈ מן אג̇ל תג̇יר
אלג̇סם מן חית̇ הי קוה̈ ג̇סמאניה̈ כמא קד קיל אן אכ̇לאק
אלנפס תאבעה̈ למזאג̇ אלבדן ואלג̇הה̈ אלת̇אניה̈ הי כון
אלנפס תאלף̇ אמור אלגיר צ̇רוריה̈ ותעתאדהא פתחצל
להא מלכה̈ אלאשתיאק למא ליס הו צ̇רורי לא פי בקא
אלשכ̇ץ ולא פי בקא אלנוע והד̇א אלשוק הו אמר לא
נהאיה̈ לה אמא אלצ̇רוריאת כלהא פמחצורה̈ מתנאהיה̈
אמא אלתטאול פג̇יר מתנאהִ אן ת̇עלק שוקך באן תכון
אואניך פצ̇ה̈ פכונהא ד̇הבא אג̇מל ואכ̇רון את̇כ̇דוהא
בלורא ולעל תת̇כ̇ד איצ̇א מן אלזמרד ואליאקות כל מא
ימכן וג̇ודה פלא יזאל כל ג̇אהל פאסד אלפכרה̈ פי נכ̇ד
וחזן עלי כונה לא יצל אן יפעל מא פעלה פלאן מן
אלתטאולאת ופי אלאכת̇ר יערץ̇ בנפסה לאכ̇טאר עט̇ימה̈
כרכוב אלבחר וכ̇דמה̈ אלמלוך וג̇איתה פי ד̇לך אן ינאל
תלך אלתטאולאת אלגיר צ̇רוריה̈ פאד̇א אצאבה אמצאיב
פי ט̇רקה תלך אלתי סלכהא תשכ̇י מן קצ̇א אללה וקדרה
ואכ̇ד̇ אן ידם אלזמאן ויתעג̇ב מן קלה̈ אנצאפה כיף לם
יסאעדה עלי תחציל מאל ג̇זיל יג̇ד בה כ̇מרא כת̇ירה̈
יסכר בהא דאימא וג̇וארי עדה̈ מחליאת באנואע אלד̇הב
ואלאחג̇אר חתי יחרכנה ללג̇מאע באכת̇ר ממא פי טאקה̈
לילתד̇ כאן אלג̇איה̈ אלוג̇ודיה̈ אנמא הי לד̇ה̈ הד̇א אלכסיס
פקט אלי הנא אנתהי ג̇לט אלג̇מהור חתי עג̇זוא אלבארי
פי הד̇א אלוג̇וד אלד̇י אוג̇דה בהד̇ה̈ אלטביעה̈ אלמוג̇בה̈

שכצא פיקתלה או ילצה לילא ואנמא יכון הדא אלנחו מן אלשר יעם כלקא כתירא פי אלחרוב אלעטימה והדא איצא לים באכתרי פי גמיע אארץ · ואלנוע אלתאלת מן אלשרור הו מא יציב אלשכץ מנא מן פעלה בנפסה והדא הו אלאכתרי והדה אשרור אכתר מן שרור אלנוע אלתאני בכתיר ומן שרור הדא אלנוע יציח אלנאם כלהם והדא הו אלדי לא תגד מן לא יגניה עלי נפסה אלא קלילא והדא הו אלדי ינבגי אן ילאם אלמצאב עליה באלחקיקה ויקאל לה כמא קיל מידכם היתה זאת לכם וקיל משחית נפשו הוא יעשנה וען הדא אלנוע מן אשרור קאל שלמה אולת אדם תסלף דרכו וגו׳ וקד בין איצא פי הדא אלנוע מן אלשרור אנה פעל אלאנסאן בנפסה והו קולה לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים ותלך אאפבאר הי אלתי גלבת עליהם הדה אלשרור וען הדא אלנוע קיל כי לא יצא מעפר און ומאדמה לא יצמח עמל תם בין פי אלאתר אן אלאנסאן הו אלדי יוגד הדא אלנחו מן אלשר פקאל כי אדם לעמל יולד וגו׳ והדא אלנוע הו תאבע ללרדאיל כלהא אעני ללשרה פי אלאכל ואלשרב ואלנבאח ותנאול דלך באפראט כמיה או בפסאד תרתיב או בפסאד כיפיה אלאגדיה פיכון דלך סבבא לגמיע אלאמראץ ואלאפאת אלגסמאניה ואלנפסאניה אמא אמראץ אלגסם פבינה ואמא אמראץ אלנפס מן סו הדא אלתדביר פמן גהתין

נפסך פי אלבאטל אנה ימכן אן יתכוּן מן דם אלטמת ואלמני חיואן לא ימות או לא יאלם או דאים אלהרכה או בהֹ כאלשמס והדֹא אלקול מן גאלינוס הו תנביה עלי גז מן קצ̇יה כלֹיה ואלקצ̇יה הי אן כל מא ימכן אן יתכוּן מן אי מאדה כאנת פהו יתכוּן עלי אכמל מא ימכן אן יתכוּן מן תלך אלמאדה אלנועיה וילחק אשכ̇אץ אלנוע מן אלנקצאן בחסב נקצאן מאדה דֹלך אלשכ̇ץ וגאיה מא ימכן אן יתכוּן מן אלדם ואלמני ואכמלה הו נוע̇ אנסאן עלי מא עלם מן טביעתה אנה חיֹ נאטק מאית פלא בד מן הדֹא אנוע מן אלשרֹ אן יוגד ואנת תגד מע הדֹא אן אשרור אלתי תלחק אלנאס מן הדֹא אלנוע קלילה גדא גדא ולא תכון אלא פי אלנדרה לאנך תגד מדנא להא אלאף סנה מא גרקת ולא אחתרקת וכדֹלך יולד אלאף מן אלנאס פי גאיה אלסלאמה ולא יולד דֹו עאהה אלא שאדֹא ואן כאבר אלמכאבר ולא יקול שאדֹא פהו קליל גדא ולא הו לא גז מן מאיה ולא גז מן אלף מן אלמולודין עלי האלה אלסלאמה · ואלנוע אלתֹאני מן אלשרור הו מא יציב אלנאס מן בעצ̇הם לבעץ̇ כתסלט בעצ̇הם עלי בעץ̇ והדֹה אלשרור אכתֹר מן שרור אלנוע אלאול ואסבאב דֹלך כתֹירה ומעלומה והי איצ̇א מנא לכן לים ללמטלום פיהא חילה ומע דֹלך פאן איֹ מדינה מוגודה פי אעאלם באסרה לא יוגד בין אשכ̇אץ תלך אמדינה הדֹא אלנחו מן אלשרֹ שאיעא אכתֹריא בוגה בל וגודה איצ̇א קליל בשכ̇ץ יגתאל

אלאדני אעני אנה אשרף מא תרכב מן אלאסתקסאת
ומע הדא איצא פאן וגודה כיר עטים לה ואחסאן מן אללה
במא כצה בה ובמלה ומעטם אשרור אואקעה באשכאצה
הי מנהא אעני מן אשכאץ אנסאן אנאקצין ומן נקאיצנא
נציח ונסתגית ומן שרור נפעלהא באנפסנא באכתיארנא
נתאלם וננסב דלך ללה תעאלי ען דלך כמא בין פי
כתאבה וקאל שחת לו לא בניו מומם וגו׳ ובין שלמה דלך
וקאל אולת אדם תסלף דרכו ועל יי׳ יזעף לבו וביאן דלך
אן כל שר יציב אלאנסאן ירגע אלי אחד תלתה אנואע ·
אלנוע אלאול מן אלשר מא יציב אלאנסאן מן גהה
טביעה אלכון ואלפסאד אעני מן חית הו דו מאדה פאן
מן אגל הדא תציב בעץ אלאשכאץ עאהאת וזמאנאת פי
אצל אלגבלה או טאריה מן תגיראת תקע פי אלעגאצר
כפסאד אלהוא או צואעק ואלכסוף וקד בינא אן אחכמה
אלאלאהיה אוגבת אן לא יכון כון אלא בפסאד ולולא
הדא אלפסאד אלשכצי למא אסתמר אלכון אלנועי פקד
באן מחץ אלאפצאל ואלאנעאם ואפאצה אלכיר ואלדי
יריד אן יכון דא לחם ועטם ולא יתאתר ולא ילחקה שי
מן לואחק אלמאדה אנמא יריד אלגמע בין אלצדין והו
לא ישער ודלך אן יריד אן יכון מתאתרא לא מתאתרא
לאנה לו כאן גיר קאבל ללתאתיר למא תכון וכאן יכון
אלמוגוד מנה שכצא לא אשכאץ נוע נעם אלקול מא
קאלה גאלינוס פי תאלתה אלמנאפע קאל לא תטמע

אלוגוד כלה שר פלו אעתבר אלאנסאן אלוגוד ותצורה
ועלם נוארה חטה מנה לתבין לה אלחק ואתצח לאן הדא
אלהדיאן אלטויל אלדי יהדיה אלנאס פי כתרה שרור
אלעאלם לים יקולון אן דלך פי חק אלמלאיכה ולא פי
חק אאפלאך ואלכואכב ולא פי חק אלאסטקסאת ומא
תרכב מנהא מן מעדן או נבאת ולא פי חק אנואע אחיואן
איצא ואנמא תמר פכרתהם כלהא לבעץ אשכאץ נוע
אלאנסאן ויעגבון מן הדא אלדי אכל אלמאכל אלרדיה
חתי תגדם כיף נזלת בה הדה אלאדיה אלעטימה וכיף
וגד הדא אלשר וכדלך יעגבון ממן אכתר אלנכאח חתי
אצאבה אלעמא פתעטם ענדהם בליה הדא באלעמא ומא
נחי נחו הדא ואלאעתבאר אחקיקי הו אן כל אשכאץ נוע
אלאנסאן אלמוגודין פנאהיך מא סואה מן אנואע אחיואן
הו שי לא קדר לה בונה באצאפה ללוגוד כלה אמסתמר
כמא בין וקאל אדם להבל דמה וגו' אנוש רמה ובן אדם
תולעה אף שוכני בתי חמר וגו' הן גוים כמר מדלי וגו'
וכל מא גא פי נצוץ כתב אאנביא מן הדא אלגרץ אלגליל
אלעטים אלפאידה פי מערפה אלאנסאן קדרה ולא יגלט
ויטן אלוגוד מן אגל שבצה פקט בל אלוגוד מן אגל
משיה באריה ענדנא אלדי נוע אלאנסאן אקל מא פיה
באלאצאפה אלי אלוגוד אעלי אעני אאפלאך ואלכואכב
אמא באלאצאפה ללמלאיכה פלא נסבה באלחקיקה בינה
ובינהא ואנמא אאנסאן אשרף מא תכון ודלך פי עאלמנא

פצל יב

כת̇ירא מא יסבק לכ̇יאל ﭏגמהור אן אלשרור פי ﭏעאלם אכת̇ר מן אלכ̇יראת חתי אן פי כת̇יר מן כ̇ט̇ב ג̇מיע אלמלל ופי אשעארהם יצ̇מנון הד̇א אלגרץ̇ ויקולון אן אלעג̇ב אן יוג̇ד פי אלזמאן כ̇יר אמא שרורה פכת̇ירה̈ וד̇איִמה̈ וליס הד̇א אלגלט ענד אלג̇מהור פקט אלא וענד מן יזעם אנה קד עלם שיא · ללראזי כתאב משהור וסמה̈ באלאלאהיאת צ̇מנה מן הד̇יאנאתה וג̇האלאתה עט̇אים ומן ג̇מלתהא גרץ̇ ארתכבה והו אן אלשר̈ פי אלוג̇וד אכת̇ר מן אלכ̇יר ואנך אד̇א קאיסת בין ראחה̈ ﭏנסאן ולד̇אתה פי מדה̈ ראחתה מע מא יציבה מן אלאלאם ואלאוג̇אע אלצעבה̈ ואלעאהאת ואלזמאנאת ואלאנכאד ואלאחזאן ואלנכבאת פתג̇ד אן וג̇ודה יעני ﭏנסאן נקמה̈ ושר̈ עט̇ים ט̇לב בה ואכ̇ד̇ אן יצחח הד̇א אלראי באסתקרא הד̇ה אלבלאיא ליקאום כל מא יזעם אהל אלחק מן אפצ̇אל אללאה וג̇ודה אלבין וכונה תעאלי אלכ̇יר אלמחץ̇ וכל מא יצדר ענה כ̇יר מחץ̇ בלא שך וסבב הד̇א אלגלט כלה כון הד̇א אלג̇אהל ואמת̇אלה מן אלג̇מהור לא יעתבר אלוג̇וד אלא בשכ̇ץ אנסאן לא גיר ויתכ̇יל כל ג̇אהל אן אלוג̇וד כלה מן אג̇ל שכ̇צה וכאן ליס ת̇ם וג̇וד אלא הו פקט פאן ג̇אה אלאמר בכ̇לאף מא יריד קטע קטעא אן

פצל יא

הד̇ה אלשרור אלעט̇ימה̈ אלואקעה̈ בין אשכ̇אץ̣ א̇נסאן מן בעצ̇הם לבעץ̇ בחסב אלאגראץ̇ ואלשהואת̇ ואלארא ואלאעתקאדאת̇ כלהא איצ̇א תאבעה̈ לעדם לאנהא כלהא לאזמה̈ ען אלג̇הל אעני ען עדם אלעלם כמא אן א̇אעמי לפקדה א̇בצר לא יזאל עאת̇רא מג̇רוחא ג̇ארחא לג̇ירה איצ̇א לכונה לים ענדה מן יהדיה אלטריק כד̇לך פ̇רק אלנאס כל שכ̇ץ̣ עלי קדר ג̇הלה יפעל בנפסה ובג̇ירה שרורא עט̇ימה̈ פי חק̇ אשכ̇אץ̣ אלנוע ולו כאן ת̇ם עלם אלד̇י נסבתה ללצורה̈ אלאנסאניה̈ כנסבה̈ אלקוה̈ אלבאצרה̈ ענד אלעין לאנכפ̇ת אד̇יאתה כלהא ען נפסה וען ג̇ירה לאן במערפה̈ אלחק̇ תרתפע אלעדאוה̈ ואלבג̇צ̇ה̈ ותבטל אד̇יה̈ אלנאס בעצ̇הם לבעץ̇ קד ועד בד̇לך וקאל וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ וגו׳ ופרה ודב תרעינה וגו׳ ושעשע יונק וגו׳ ת̇ם אעטי סבב ד̇לך וקאל אן אלסבב פי ארתפאע הד̇ה אלעדאואת ואלמנאפראת ואלתסלטאת הו מערפה̈ אלנאס חיניד̇ בחקיקה̈ אלאלאה פקאל לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את יי׳ כמים לים מכסים פאעלמה :

יֻעֹלם יקינא אן אללה עז וגל לא יֻטֹלק עליה אנה יפעל שרֹא באלדאת בונה אעני אנה תעאלי יקצד קצדא אוליא אן יפעל אלשר הדא לא יצח בל אפעאלה כלהא תעאלי כיר מחץ לאנה לא יפעל אלא וגודא וכל וגוד כיר ואלשרור כלהא אעדאם לא יתעלק בהא פעל אלא באלגהה אלתי בינא בכונה אוגד אלמאדה עלי הדה אלטביעה אלתי הי עליהא והי כונהא מקארנה אלעדם אבדא כמא קד עֻלם פלדלך הי אלסבב פי כל פסאד וכל שר ולדלך כל מא לם יוגד לה אללה הדה אלמאדה לא יפסד ולא ילחקה שר מן אלשרור פתכון חקיקה פעל אללה כלה כירא אד הו וגוד ולדלך נץ אלכתאב אלדי אצא טלמאת אלעאלם וקאל וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וחתי וגוד הדה אלמאדה אלספליה בחסב מא הי עליה מן מקארנה אלעדם אלמוגב ללמות ואלשרור כלהא כל דלך איצא טוב לדואם אלכון ואסתמראר אלוגוד באלתעאקב ולדלך שרח ר' מאיר והנה טוב מאד והנה טוב מות ללמעני אלדי נבהנא עליה פתדכר מא קלתה לך פי הדא אלפצל ואפהמה יבין לך כל מא קאלתה אלאנביא ואלחכמים מן אן אלכיר כלה מן פעל אלאלאה באלדאת ונץ בראשית רבה אין דבר רע יורד מלמעלה :

להלך אלמלכה̇ אי מלכה̇ כאנת פאן אלד̇י יוג̇ד מאדה̇ מא גיר קאבלה̇ למלכה̇ מן א̇מלכאת יקאל ענה אנה פעל ד̇לך אלעדם כמא יקאל פי מן כאן קאדרא עלי כלאץ שבץ מן אלהלאך פנכל ענה ולם יכלצה אנה קד קתלה פקד תבי̇ן לך אנה עלי כל ראי לא יתעלק פעל אלפאעל בעדם בוג̇ה ואנמא יקאל אנה פעל אלעדם באלערץ̇ כמא בי̇נא ואמא אלשי אלד̇י יפעלה אלפאעל באלד̇את פהו שי מוג̇וד צ̇רורה̇ אי פאעל כאן ואנמא יתעלק פעלה במוג̇וד · ובעד הד̇ה א̇תוטיה̇ פלתד̇כר מא קד תברהן מן כון אלשרור אנמא הי שרור באצ̇אפה̇ אלי שי מא ואן כל מא הו שר̇ פי חק מוג̇וד מן אלמוג̇ודאת פאן ד̇לך אלשר̇ הו עדם ד̇לך אלשי או עדם חאלה̇ צאלחה̇ מן חאלאתה ולד̇לך תטלק אלקצ̇יה̇ ויקאל אלשרור כלהא אעדאם מת̇אל ד̇לך פי אלאנסאן פאן מותה שר̇ והו עדמה וכד̇לך מרצ̇ה או פקרה או ג̇הלה שרור פי חקה וכלהא אעדאם מלכאת ואד̇א תתב̇עת ג̇זא̇יאת הד̇ה אלקצ̇יה̇ אלכל̇י̇ה̇ וג̇דתהא לא תכד̇ב אצלא אלא ענד מן לא יפר̇ק בין אלעדם ואלמלכה̇ ובין אלצ̇ד̇ין או מן לא יערף טבאיע א̇אמור כלהא כמן לא יערף אן אלצ̇ח̇ה̇ עלי א̇עמום הי אעתדאל מא ואן ד̇לך מן באב אלמצ̇אף ואן עדם תלך אלנסבה̇ הו אלמרץ̇ עלי אלעמום ואלמות עדם אלצורה̇ פי חק כל חי וכד̇לך כל מא יפסד מן סאיר אלמוג̇ודאת אנמא פסאדה עדם צורתה · ובעד הד̇ה אלמקדמאת

אד הדה אלאעראם ענדהם מעאני מוגודה פינבגי אן נעלמך בראינא נחן פי דלך עלי מא יקתציה אלנטר אלפלספי ודלך אנך קד עלמת אן מזיל אלעאיק הו אלמחרך בוגה מא כמן אזאל עמודא מן תחת כשבה פסקטת בתקלהא אלטביעי פאנא נקול אן דלך אלמזיל ללעמוד חרך אלכשבה קד דכר דלך פי אלסמאע ובהדא אלנחו איצא נקול פי אלדי אזאל מלכה מא אנה צנע דלך אלעדם ואן כאן אלעדם לים הו שיא מוגודא פכמא נקול פי מן אטפא סראגא באלליל אנה אחדת אלטלאם כדלך נקול פי מן אפסד אלבצר אנה קד פעל אלעמי ואן כאן אלטלאם ואלעמי אעדאמא וליסת תפתקר לפאעל ובחסב הדא אלתאויל יתבין קול ישעיה יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אד אלחשך ואלרע אעדאם ותאמל כיף לם יקל עושה חשך ולא קאל עושה רע לאנהא ליסת אמורא מוגודה פתתעלק בהא אלעשיה ואנמא אטלק עליהמא בורא לאן הדה כלמה להא תעלק באלעדם פי אללסאן אלעבראני כמא קאל בראשית ברא אלהים וגו׳ ודלך מן עדם ואלוגה פי נסבה אלעדם לפעל אלפאעל הו עלי הדא אלוגה אלדי דכרנא ועלי הדא אלנחו איצא תפהם קולה מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור וימכן פי הדא תאויל אכר והו אן יקאל מן הו אלדי כלק אלאנסאן מתכלמא או יכלקה עאדם אלכלאם מענאה איגאד מאדה גיר קאבלה

ללא מעני אעני תג̇ליה תעאלי בעב הענן בל ללתנביה אן אדראך חקיקתה ממתנע עלינא מן אג̇ל אלמאדה̈ אמטלמה̈ אמחיטה̈ בנא לא כה תעאלי אד̇ הו תעאלי לא ג̇סם ומעלום איצ̇א ומשהור פי אלמלה̈ אן יום מעמד הר סיני כאן יום גים וצ̇באב ומטר יסיר קאל י״י בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים פיכון איצ̇א הו אלקצד בקולה השך ענן וערפל לא אנה תעאלי אחאט בה אלחשך אד̇ הו תעאלי לא טלאם ענדה אלא אלצ̇ו אלבאהר אלדאים אלד̇י מן פיצ̇ה אצ̇א כל מט̇לם כמא קיל פי אלאמת̇אל אלנבויה̈ והארץ האירה מכבודו :

פצל י

האולא אלמתכלמון כמא אעלמתך לא יתכ̇ילון אלעדם ג̇יר אלעדם אלמטלק אמא אעדאם אלמלכאת כלהא פלא יט̇נונהא אעדאמא בל יט̇נון אן כל עדם ומלכה̈ חכמהא חכם אלצ̇דין כאלעמי ואלבצר ואלמות ואלחיאה̈ פאן ד̇לך ענדהם במנזלה̈ אלחאר̇ ואלבארד ולד̇לך יטלקון אלקול ויקולון אן אלעדם לא יפתקר לפאעל ואנמא אפעל הו אלד̇י יסתדעי פאעלא ולא בד והד̇א צחיח בוג̇ה מא ומע כונהם הם יקולון אן אלעדם לא יחתאג̇ לפאעל יקולון עלי אצלהם אן אללה יעמי ויצם ויסכן אלמתחרך

אלי אמור כלקיה̈ ודיניה̈ איצ̇א לכנהא ואן לם תכן כלהא
מן גרץ̇ אלמקאלה̈ פנסק אלכלאם דעא לד̇לך :

פצל ט

אלמארה̈ חג̇אב עט̇ים ען אדראך אַמפארק עלי מא הו עליה ולו כאנת אשרף מאדה̈ ואצפאהא אעני ולו מאדה̈ אלאפלאך פנאהיך הד̇ה אלמאדה̈ אלמט̇למה̈ אלכדרה̈ אלתי הי מאדתנא פלד̇לך כלמא ראם עקלנא אדראך אלאלאה או אחד אלעקול וג̇ד אלחג̇אב אלעט̇ים חאילא̇ בינה ובין ד̇לך ואלי הד̇א הי אלאשארה̈ פי ג̇מיע כתב אלאנביא באן נחן מחג̇ובון ען אללה והו מסתור ענ̇א בגמאם או בט̇לאם או בצ̇באב או בסחאב ונחו תלך אלאשארה̈ לכוננא מקצרין ען אדראכה מן אג̇ל אלמאדה̈ והד̇א הו אלמקצד בקולה ענן וערפל סביביו תנביהא̇ עלי כון אַמאנע כדורה̈ ג̇והרנא לא אנה תעאלי ג̇סם אחאט בה צ̇באב או סחאב או גמאם פמ̇נע מן רויתה עלי מא יעט̇י ט̇אהר אלפאט̇ אלמת̇ל וקד תבר̇ר הד̇א אלמת̇ל איצ̇א קאל ישת חשך סתרו וכד̇לך תג̇ליה תעאלי בעב הענן וחשך ענן וערפל אנמא כאן ד̇לך איצ̇א ליסתדל̇ מנה עלי הד̇א אַמעני לאן כל שי ידרך פי מראה הנבואה אנמא הו מת̇ל למעני מא וד̇לך אַמשהד אלעט̇ים ואן כאן אעט̇ם מן כל מראה נבואה וכארג̇א ען כל קיאס לכן לם יכ̇ן ד̇לך

לגו מנא או גלט בל דלך חקיקה ודלך אן הדה אללגה
אלמקדסה לם יוצע פיהא אסם בוגה לאלה אלנכאח לא
מן אלרגאל ולא מן אלנסא ולא לנפס אלפעל אלמוגב
ללתנאסל ולא ללמני ולא ללבול ולא ללגאיט הדה
אלאשיא כלהא לם יוצע להא מתאל אול בוגה פי אללגה
אלעבראניה אלא יעבר ענהא באסמא מסתעארה
ובאשאראת כאן אלקצד בדלך אן הדה אלאשיא מא ינבגי
דכרהא פתגעל להא אסמא בל הי אמור מסכות ענהא
ואדא דעת אלצרורה לדכרהא יחתאל לדלך בכנאיאת מן
אלפאט אכרי כמא אנה אדא דעת אלצרורה לאפעאלהא
יתסתר פי דלך גאיה אלגהד אמא אלאלה מן אלרגאל
פקאלוא גיד והו אסם עלי גהה אלשבה לאנהם קאלוא
וגיד ברזל ערפך וקאלוא איצא שפכה מן פעלה ואלאלה
מן אלמראה קבתה וקבה אסם אלמעדה אמא רחם
פהו אסם אלעצו מן אלאחשא אלדי יתכון פיה אלגנין
ואסם אלגאיט צואה משתק מן יצא ואסם אלבול מימי
רגלים ואסם אלמני שכבת זרע ונפס אלפעל אלמוגב
ללתנאסל לא אסם לה אצלא יכנון ען דלך ישכב או
יבעל או יקח או יגלה ערוה הדא לא גיר ולא יגלטך
ישגל ותטנה אסם אלפעל לים כדלך לאן שגל אסם
אלגאריה למעדה ללנכאח פקט נצבה שגל לימינך וקולה
ישגלנה עלי אלמכתוב מענאה יתבדלהא גאריה להדא
אלמעני. וקד כרגנא פי מעטם אלפצל ען גרץ אלמקאלה

בינת אעני אנה עצי בבהימיתה אמא אלפכרה פהי מן כואץ אלאנסאן אלתאבעה לצורתה פארא אגאל פכרתה פי אמעציה פקד עצי באשרף גזאיה ולים אתם מן תעדי ואסתכדם עבדא גאהלא כאתם מן אסתכדם חרא פאצלא פאן הדה אלצורה אלאנסאניה ונמיע כואצהא אלתאבעה להא לא ינבגי אן תצרף אלא פי מא אהלת לה ללאתצאל באלאעלי לא ללאנחטאט ללדרך אלאספל וקד עלמת עטים אלתחרים אלדי גא ענדנא פי נבלות הפה ודלך איצא לאזם אד הדא אלנטק באללסאן הו מן כואץ אלאנסאן ונעמה אנעם בהא עליה ומיז בהא כמא קאל מי שם פה לאדם וקאל אנביא אדני אלהים נתן לי לשון למודים פלא ינבגי אן תצרף הדה אלנעמה אלתי והבת לנא ללכמאל לנתעלם ונעלם פי אנקץ אלנקאיץ ופי אלעאר אלתאם חתי יקאל כל מא תקולה אגוים אנהלה אפאסקון פי אשעארהם ואכבארהם אללאיקה בהם לא במן קיל להם ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש וכל מן צרף פכרתה או כלאמה פי שי מן אכבאר תלך אלאספה אלתי הי עאר עלינא חתי יפכר פי שראב או נכאח באכתר מן אלמחתאג אליה או יקול פי דלך אשעארא פקד אכד אלנעמה אלתי אנעם בהא עליה וצרפהא ואסתעאן בהא עלי עציאן אלמנעם ומכאלפה אואמרה פיכון כמן קיל פיהם וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל· ולי איצא תעליל פי תסמיה לגתנא הדה לשון הקדש פלא יטן אן דלך

אללדה ויקצר אלכלאם פיה איצא ואלאגתמאע עליה קד
עלמת כראהתהם לסעוהה שאינה של מצוה ואן אפצלא
מתל פינחס בן יאיר מא אכל קט ענד אחד וראם רבנו
הקדוש אן יאכל ענדה פלם יפעל ואמא אשראב פחכמה
חכם אטעאם פי אלקצד ואמא אגתמאע ללשרב אמסכר
פליכן ענדך אשד עארא מן אגתמאע אקואם עראיא
מכשופי אלעוראת יתגוטון נהארא פי מגלס ואחד וביאן
דלך אן אלתגוט אמר צרורי לים ללאנסאן פי דפעה חילה
ואלסכר מן פעל אלרגל אלרדי באכתיארה ואבתקבאח
כשף אעורה משהור לא מעקול ואפסאד אלעקל ואלגסם
מגתנב באלעקל פלדלך ינבגי למן אתר אן יכון אנסאנא
אן יגתנב הדא ולא יוקע פיה כלאמא ואמא אלנבאת פלא
אחתאג אן אקול פי דלך זאידא עלי מא קלתה פי שרח
אבות ממא גא פי שריעתנא אלחכימה אלטאהרה מן
כראהה דלך ותחרים דכרה או אלחדית פיה בוגה ולא
בסבב וקד עלמת קולהם אן אלישע ע׳אם אנמא תסמי
קדוש לאצראבה ען אפכרה פי דלך חתי אנה לם יחתלם
וקד עלמת קולהם ען יעקב עליה אלסלאם אנה לא יצאה
ממנו שכבת זרע קודם ראובן הדה כלהא אמור מנקולה
פי אלמלה לתכסבהם אלבלק אנסאני קד עלמת קולהם
הרהורי עבירה קשין מעבירה ולי פי ביאן דלך תפסיר
מסתגרב גרא ודלך אן אלאנסאן אדא אתי מעציה פהו
אנמא עצי מן חית אלאעראץ אלתאבעה למאדתה כמא

אלאשקיא פי אנהמאכהם פי אלאכל ואלשרב ואלנכאח קאל וגם אלה ביין שגו ובשכר תעו וגו׳ וקאל כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום וקאל ונשים משלו בו עכם מא טלב בהם פי אול אלכלקה ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך ווצף שרה שרההם איצא וקאל איש אל אשת רעהו יצהלו וקאל כי כלם מנאפים וגו׳ ולהדא אמעני געל שלמה משלי כלה ללנהי ען אלזנא ואלשרב אמסכר אד האדאן פיהמא אנהמאך אלמסכוט עליהם אלמבעדין מן אללה אלדין קיל פיהם כי לוא לי״י המה וקיל שלח מעל פני ויצאו · ואמא קולה אשת חיל מי ימצא ודלך אלמתל כלה פהו בין לאנה אדא אתפק לשכץ מא מארה גידה מתאתיה גיר גאלבה לה ולא מפסדה לנטאמה פאנהא מוהבה אלאהיה ובאלגמלה אלמארה אלמתאתיה יסהל קודהא כמא דכרנא ואן כאנת גיר מתאתיה פאנת לא ימתנע עלי אלמרתאץ רדעהא ולדלך אדב שלמה בתלך אלאדאב כלהא הו וגירה ואואמר אלשריעה ונואהיהא אנמא הי לרדע דואעי אלמארה כלהא פינבני למן אתר אן יכון אנסאניא חקיקה לא בהימה פי שכל אנסאן ותכטיטה אן יגעל וכדה פי אסתנקאץ כל דואעי אלמארה מן אכל ושרב ונכאח וגצב וסאיר אלכלק אלהאבעה ללשהוה ואלגצב ויסתחי מנהא ויגעל להא מראתב פי נפסה אמא מא לא בד מנה כאלאכל ואלשרב פיקתצר מנה עלי אלאנפע ובחסב חאגה אלאגתדא לא בחסב

4

אבר הכדא יפעל אלאחראר אמא אלעבד פיסר בדלך
וירי אנה לם יכלף כביר משקה וירתמי בגמלה גסדה פי
דלך אלזבל ואלוסך וילטך וגהה וידיה וינקל פי לאשהאר
והו יצחך ויפרח ויצפק בידיה והכדא אחואל אלנאם פאן
מן אלנאם אשכאץ כמא קלנא כל דואעי לםאדה ענדהם
עאר וקביח ונקאיץ לזמת צרורה ובכאצה אלחאסה
אללאמסה אלתי הי עאר עלינא כמא דכר ארסטו אלתי
בחסבהא נשתהי אלאכל ואלשרב ואלנכאח פאנה ינבגי
אלתקליל מן דלך מא אמכן ואלתסתר בה ואלתאלם
לפעלה ואן לא יוקע פי דלך כלאם ולא יבסט קול ולא
יגתמע להדה אלאשיא בל יכון אלאנסאן חאכמא עלי
הדה אלדואעי כלהא מקצרא פיהא גהדה ולא יתנאול
מנהא אלא מא לא בד מנה ויגעל גאיתה גאיה אלאנסאן
מן חית הו אנסאן והו תצור אלמעקולאת לא גיר אלתי
אכדהא ואשרפהא אדראך אלאלאה ואלמלאיכה וסאיר
אפעאלה חסב אלמקדרה והאולא אלאשכאץ הם אלדין
מע אללה לא יברחון והם אלדין קיל להם אלהים
אתם ובני עליון כלכם והדא הו אלמטלוב מן אלאנסאן
אעני אן הדה הי גאיתה ואמא אלאכרון אלמחגובון ען
אללה והם זמרה אלגאהליה פבעכם הדא עטלוא כל פכר
ורויה פי מעקול וגעלוא גאיתהם תלך אלחאסה אלתי הי
עארנא אלאכבר אעני חאסה אללמם פלא פכר להם
ולא רויה אלא פי אכל ונכאח לא גיר כמא בין פי

אכלה ושרבה ונכאחה ושרהה פי דלך וכדלך גצבה וכל
כלק סאץ יוגד לה פאן דלך כלה תאבע למארתה פלמא
תבין אן אלאמר כדלך ולם ימכן במקתצי אלחכמה
אלאלאהיה אן תוגד מאדה דון צורה ולא אן תוגד צורה
מן הדה אלצור דון מאדה ולזם ארתבאט הדה אלצורה
אלאנסאניה אלשריפה גדא אלתי קד בינא אנהא צלם
אלהים ודמותו בהדה אלמאדה אלתראביה אלכדרה
אלמטלמה אלדאעיה לה לכל נקץ ופסאד געל להא אעני
ללצורה אלאנסאניה קדרה עלי אלמאדה ואסתילא
וחכמא וסלטאנא חתי תקהרהא ותרדע דואעיהא ותרדהא
עלי אקום מא ימכן ואעדלה· ומן הנא תקסמת מראתב
אלאדמיין פמן אלנאס אלאשכאץ אלדין רומחם דאימא
איתאר אלאשרף וטלב אלבקא אלדאים עלי מקתצי
צורתה אשריפה פלא יפכר אלא פי תצור מעקול ואדראך
ראי צחיח פי כל שי ואתצאל באלעקל אלאהי אפאיץ
עליה אלדי מנה וגדת תלך אלצורה וכלמא דעתה דואעי
אלמאדה לקדארתהא ועארהא אלמשהור תאלם למא
נשב פיה ואסתחי וכגל ממא אבתלי בה וראם אלתקליל
מן דלך אלעאר גהדה ואלתחפט מנה בכל וגה כאנסאן
סכט עליה אלסלטאן ואמרה באן ינקל זבלא מן מוצע
למוצע אהאנה לה פאן דלך אלאנסאן ירום גהדה אן
יתסתר פי חאל תלך אלאהאנה ועסי אן ינקל שיא יסירא
למוצע קריב לעלה לא יתמרת לה יד ולא תוב ולא יראה

תנפך̈ מן מקארנה̈ אלעדם פלד̇לך לא תת̇בת פיהא צורה̈ בל תכ̇לע צורה̈ ותלבס אכ̇רי דאימא· ומא אגרב קול שלמה בחכמתה פי תשביהה אֿמאדה̈ באשת איש זונה לאן לא תוגד מאדה̈ דון צורה̈ בוגה פהי אשת איש דאימא לא תנפך̈ מן איש ולא תוגד פנויה אבדא ומע כונהא אשת איש פלא תברח טאלבה̈ רג̇ל אכ̇ר תסתבדל בה בעלהא ותכ̇דעה ותג̇דבה בכל וגה אלי אן ינאל מנהא מא כאן ינאל בעלהא והד̇ה חאל אלמאדה̈ וד̇לך אן אי̈ צורה̈ כאנת פיהא פתלך אלצורה̈ ת̇הייה̈א לקבול צורה̈ אכ̇רי ולא תזאל פי אֿחרכה̈ לכ̇לע הד̇ה אלצורה̈ אֿחאצלה̈ ותחציל אכ̇רי והי אֿחאל בעינהא בעד חצול אֿצורה̈ אֿאכ̇רי פקד באן אן כל תלאף̇ ופסאד או נקץ̇ אנמא הו מן אג̇ל אלמאדה̈ וביאן ד̇לך פי אֿאנסאן מת̇לא̈ אן ת̇שויה̈ צורתה וכ̇רוג̇ אעצ̇איה ען טביעתהא וכד̇לך צ̇עף̇ אפעאלה כלהא או בטלאנהא או אצ̇טראבהא לא פרק אן יכון ד̇לך כלה פי אצל אֿגבלה̈ או טאריא עליה אנמא ד̇לך כלה תאבע למאדתה אֿפאסדה̈ לא לצורתה וכד̇לך כל חיואן אנמא ימות וימרץ̇ מן אג̇ל מאדתה לא מן אג̇ל צורתה וג̇מיע מעאצי אלאנסאן וכ̇טאיאה כלהא אנמא הי תאבעה̈ למאדתה לא לצורתה ופצ̇אילה כלהא אנמא הי תאבעה̈ לצורתה מת̇אל ד̇לך אן אדראך אלאנסאן באריה̇ ותצו̇רה כל מעקול ותדבירה לשהותה וגצ̇בה ופכ̇רתה פי מא ינבגי אן יות̇י ומא ינבגי אן יג̇תנב כל ד̇לך תאבע לצורתה אמא

מא מת'ל פי הד'ה אלאדראכאת כלהא אנמא הו כבוד יי
אעני אלמרכבה לא אלרוכב אד' לא ימת'ל תעאלי פאפהם
הד'א· פקד אעטינאך איצ'א פי הד'א אלפצל מן ראשי
הפרקים מא אד'א צ'ממת תלך לראשים גאת מנהא גמלה
מפידה פי הד'א אלגרץ' ואד'א תאמלת כל מא קלנאה פי
פצול הד'ה למקאלה אלי הד'א אלפצל תבין לך מן הד'א
אלמעני אכת'רה או כלה אלא גזאיאת יסירה ותכריראת
קול יכפי אמרהא ולעל ענד אלתאמל אלבליג ינכשף
ד'לך ולא יכפי מנה שי ולא תתעלק אמאלך באנך תסמע
מני בעד הד'א אלפצל ולו כלמה ואחדה פי הד'א למעני
לא בתצריח ולא בתלויח לאנה קד קיל פי ד'לך כל מא
ימכן קולה בל קד תקחמת כת'ירא פלנאכד' פי מעאני
אכ'רי מן גמלה אלמעאני אלתי אומל אן אבינהא פי הד'ה
אלמקאלה:

פצל ח

כל אלאגסאם אלכאינה אלפאסדה אנמא ילחקהא אלפסאד
מן גהה מאדתהא לא גיר אמא מן גהה אלצורה
ובאעתבאר ד'את אלצורה פלא ילחקהא פסאד בל הי
באקיה אלא תרי אן אלצור אלנועיה כלהא דאימה באקיה
ואנמא לחק אלפסאד ללצורה באלערץ' אעני למקארנתהא
אלמאדה וטביעה אלמאדה וחקיקתהא אנהא אבדא לא

פקט ובעד דלך חדתֿת להא ידי אדם פי אדראכה קאל
וירא לכרובים תבנית יד אדם תחת כנפיהם קולה תבנית
מתֿל קולה דמות והתֿבה דלך תחת כנפיהם פאפהם
הדֿא· תאמֿל כיף צרח בקולה אופנים לעמתם ואן כאן
לם יצפהא בצורה· קאל איצֿא כמראה הקשת אשר יהיה
בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות
כבוד יי מאדה אלקֶשֶׁת מוצופה וחקיקתהא ומאהיתהא
מעלומה והדֿא אגרב מא ימכן אן יכון פי אלתשביה
ואלתמתֿיל והדֿא בלא שך בקוה נבויה פאפהם דלך·
וממא יגב אן תתנבה עליה תבעיצֿה דמות אדם שעל
הכסא ואעלאה בעין חשמל ואספלה כמראה אש· והדֿה
לפטֿה חשמל בינוא אנהא מרכבה מן מעניין חש מל
יעני אסרעה והו דליל חש ואלקטע והו דליל מל אלקצד
אגֿתמאע מעניין מתבאינין באעתבאר גֿהתין עלו וספל
עלי טריק אלתשביה וקד נבהונא תנביהא תֿאניא וקאלוא
אנה משתק מן אלכלאם ואלסכות קאלוא פעמים חשות
פעמים ממללות אשתקוא אלסכות מן החשיתי מעולם
תנביהא עלי מעניין בכלאם דון צות ולא שך אן קולהם
פעמים חשות פעמים ממללות אנמא הו ען שי מכלוק
פארי כיף צרחוא לנא אן הדֿה דמות אדם שעל הכסא
אלמבעֿץ לים דלך מתֿאלא ענה תעאלי ען כל תרכיב
בל מתֿאלא ען שי מכלוק והכדֿא קאל אנביא הוא מראה
דמות כבוד יי וכבוד יי לים הו יי כמא בינא מראת פבל

שערי צדק ומן הדא כתיר · וממא יגב אן תתנבה עליה
כון הדא אלוצף כלה ואן כאן במראה הנבואה בלא שך
כמא קאל ותהי עליו שם יד יי לכנה מע דלך תגירת
אלעבארה ען אגזא הדא אלוצף תגירא עטימא גדא ודלך
אנה למא דכר אלחיות קאל דמות ארבע חיות ולם יקל
ארבע חיות פקט וכדלך קאל ודמות על ראשי החיה רקיע
וכדלך קאל כמראה אבן ספיר דמות כסא וכדלך קאל
דמות כמראה אדם כל הדה קאל פיהא דמות אמא
אלאופנים פאנה לם יקל פיהא דמות אופן ולא דמות
אופנים בוגה אלא אכבארא מטלקא בצורה וגודיה עלי
מא הי עליה ולא יגלטך קולה דמות אחד לארבעתן לאן
לים דלך פי הדא אלנסק ולא בחסב אלמעני אלמשאר
אליה וגא פי אלאדראך אלאכיר אכד הדא אמעני ובינה
ודכר אלרקיע מטלקא למא בדא בדכרה ופצלה וקאל
ואראה והנה אל הרקיע אשר על ראש הכרבים כאבן
ספיר כמראה דמות כסא נראה עליהם אטלק אלקול הנא
פי ארקיע ולם יקל דמות רקיע כמא כאן ענד אצאפתה
לראשי דמות החיות אמא אכסא פקאל דמות כסא נראה
עליהם דלילא עלי תקדם אדראך ארקיע אולא ובעד דלך
נראה לו עליו דמות כסא פאפהם דלך · וממא יגב אן
התנבה עליה מנה וצף פי אלאדראך אלאול אן אלחיות
דאת אגנחה וידי אדם מעא ופי הדא אאדראך אלתאני
אלדי בין פיה אן אחיות הי כרובים אדרך אולא אגנחתהא

אלדין לא עלם להם בשי מן היאתה פצל להם כיף היאה רכובה וצפה אגנאדה ומתצרפיה ואלדין ינפדון אואמרה ופי הדא אקדר מן אתנביה פואיד עטימה גדא והו קולהם פי חגיגה כל מה שראה יחזקאל ראה ישעיה ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך והדא אלנץ ימכן אן יתאול לקאילה מא דכרתה אולא והו אן ישעיה לם יכן אהל עצרה מחתאגין ליבין להם דלך אתפציל בל כפאהם קולה ואראה את אדני וגו׳ ובני הגולה כאנוא מחתאגין להדא אלתפציל וימכן אן יכון הדא אלקאיל אעתקד אן ישעיה אכמל מן יחזקאל ואן הדא אלאדראך אלדי אנדהש לה יחזקאל ואסתהולה כאן ענד ישעיה מעלומא עלמא לא יקתצי אלאכבאר בה באגראב לכונה אמרא מעלומא ענד אלכאמלין:

פצל ז

מן נמלה מא ינבגי אלבחת ענה תקייד אדראך אמרכבה באלסנה ואלשהר ואליום ותקייד אמוצע פהדא ממא ינבגי אן יטלב לה מעני ולא יטן אנה אמר לא מעני פיה. וממא ינבגי תאמלה והו מפתאח אלגמיע קולה נפתחו השמים והדא שי כתר פי כלאם אלאנביא אעני דכר אסתעארה אלאנפתאח ואנפתאח אלאבואב איצא פתחו שערים ודלתי שמים פתח ושאו פתחי עולם פתחו לי

אלתלתה ודלך אנה קדם אדראך אלחיות לאנהא אקדם באלשרף ואלסבביה כמא דכר כי רוח החיה באופנים ובגיר דלך איצא ובעד אלאופנים אלאדראך אלתאלת אלדי הו אעלי רתבה מן אלחיות כמא באן ועלה דלך אן אדראכין מתקדמאן פי אעלם צרורה ללאדראך אתאלת פבהמא יסתדל עליה :

פצל ו

אעלם אן הדא אלמעני אלגליל אלעטים אלדי אכד יחזקאל ע״אס אן יעלמנא בה מן וצף אלמרכבה באלתחריך אנבוי אלדי חרכה לאעלאמנא בה הו אמעני בעינה אלדי אעלמנא בה ישעיה ע״אס בתגמיל לא יחתאג אלי הדא אלתפציל והו קולה ואראה את אדני יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל שרפים עומדים וגו׳ קד בינוא לנא אחכמים דלך כלה ונבהונא עלי הדא אלבאב וקאלוא אן אלאדראך אלדי אדרכה יחזקאל הו בעינה אלאדראך אלדי אדרכה ישעיה ומתלוא פי דלך מתאלא ברגלין ראיא אלסלטאן חין רכובה אחדהמא מן אהל אלחאצרה ואלתאני מן אהל אלבאדיה פאלדי מן אהל אחאצרה לעלמה באן אהל אלבלד עאלמון בהיאה רכוב אלסלטאן לם יצף היאה רכובה בל קאל ראית אלסלטאן פקט ואלאכר לכונה יריד יצף לאהל אבאדיה

אדראך אלחיות ואלאופנים פקט יגוז תעלימה ואלאדראך אלתאלת אלדי הו אלחשמל ומא אתצל בדלך לא יעלם מנה גיר ראשי הפרקים ורבנו הקדוש יעתקד אן אלתלתה אלאדראכאת כלהא תסמי מעשה מרכבה והי אלתי לא יעלם מנהא גיר ראשי הפרקים ונצהם פי דלך הו הדא עד היכן מעשה מרכבה ר' מאיר אומר עד וארא בתראה ר' יצחק אומר עד השמל מן וארא עד חשמל מגמרינן אגמורי מכאן ואילך מוסרין לו ראשי הפרקים איכא דאמרי מן וארא ועד חשמל מסרינן ראשי הפרקים מכאן ואילך אם היה חכם מבין מדעתו אין ואי לא לא פקד באן לך מן נצוצהם אנהא אדראכאת מכתלפה ואלתנביה עליהא וארא וארא וארא ואנהא מראתב ואן אלאדראך אלאכיר מנהא והו אלמקול ענה וארא כעין חשמל אעני צורה אלרגל אלמבעץ אלדי קיל פיה ממראה מתניו ולמעלה וממראה מתניו ולמטה הו אכר אלאדראכאת ואעלאהא ואלאכתלאף איצא בין אלחכמים הל יגוז אן ישאר פי תעלימה בשי אעני במסירת ראשי הפרקים או לא יגוז בוגה אן ישאר פי תעלים הדא אלאדראך אלתאלת ולו בראשי הפרקים בל מן הו חכם יבין מדעתו וכדלך איצא אלאכתלאף בין אלחכמים כמא תרי פי אדראכין אולין איצא אעני אלחיות ואלאופנים הל יגוז תעלים מעאני דלך בתצריח או לא יגוז אלא באשארה ואלגאז בראשי הפרקים וינבגי אן תתנבה איצא עלי תרתיב הדה אלאדראכאת

בין קולה בעין אבן תרשיש ובין קולה כמעשה לבנת הספיר פאפהם הדֹא ולא תסתשנע כוני דֹכרת תאויל יונתן בן עזיאל עֹאם ותאולת כלאפה פאנה תגד כתירא מן אֹחכמים כל מן אֹמפסֹרין יכֹאלפון תאוילה פי בעץֹ אֹפאטֹ ופי מעאני כתירה מן מעאני אֹנביאים פכיף לא יכון דֹלך פי הדֹה אלגואמץֹ ואיצֹא פאֹני לא ארגֹח לך תאוילי בל אפהםֹ האוילה כלה ממֹא נבֹהתך ואפהם תאוילי ואללה אעלם באיֹ אלתאוילין הו אלמטאבק למא אֻריד׳ :

פצל ה

ממא ינבגי אן תתנבה עליה קולה מראות אלהים ולם יקֻל מראה בלפטֹ אלפראד אלא מראות לאנהא אדראכאת כתירה מכֹתלפה אֹאנואע אעני תֹלתה אדראכאת אדראך אלאופנים ואדראך אלחיות ואדראך אלאדם אלדֹי פוק אלחיות ופי כל אדראך מנהא קאל וארא ודֹלך אן פי אדראך אלחיות קאל וארא והנה רוח סערה וגו׳ ופי אדראך אֹאופנים קאל וארא החיות והנה אופן אחד בארץ ופי אדראך אלאדם אלדֹי פוק אלחיות באלרתבה קאל וארא כעין חשמל וגו׳ ממראה מתניו וגו׳ ולם יכרֹר לפטֹ וארא בונֹה פי וצף אלמרכבה אלא פי הדֹה אלתלאת כרֹאת וקד ביֹנוא חכמי משנה הדֹא אֹמעני והם נבֹהוני עליה ודֹלך אנהם קאלוא אן אלאדראכין אלאולין אעני

קול יחזקאל ע״אם פי אופנים אנהא כעין תרשיש והדֹא
לון מנסוב אלי אלסמא כמא הו משהור פלמא וגד אלנץ
וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אלדי ידל דלך בלא
ריב אן אלאופנים בארץ צעב עליה דלך בחסב דלך
אתאויל פטרד תאוילה ותאול קולה הנא ארץ אנה סטח
אסמא אלדי דלך ארץ באלאצאפה למא פוק דלך אסטח
פתרגם אופן אחד בארץ מלרע לרום שמיא פאפהם
תאוילה כיף הו ואלדי יבדו לי אן באן אלדאעי להדֹא
אלתאויל כונה ע״אם אעתקד אן גלגל אסם אול ללסמא
ויבדו לי אן לים אלאמר אלא הכדֹא ודלך אן אלדחרגה
אסמהא גלגל ונלגלתיך מן הסלעים ויגל את האבן ומן
אגל דלך קיל ובגלגל לפני סופה לתדחרגה ולדלך סמית
גמגמה אלראס גלגלת לכונהא ללתדויר ולכון כל כרה
פהי סריעה אלדחרגה סמי כל שי כרי גלגל ולדלך סמית
אלסמאואת גלגלים לאסתדארתהא אעני לכונהא כריה
פיקולון גלגל הוא שחוזר ויסמון איצא אכברה גלגל להדֹא
אלמעני בעינה פקולה לאופנים להם קורא הגלגל באזני
ליעלמנא בשכלהא אד לם ידכר להא שכל ולא צורה אלא
אנהא גלגלים ואמא קולה פיהא כתרשיש פקד שרח דלך
איצא פי אלוצף אלתאני וקאל פי אופנים ומראה האופנים
כעין אבן תרשיש ותרגם יונתן בן עזיאל ע״אם כעין אבן
טבא וקד עלמת אן בהדֹא אללפט בעינה תרגם אנקלוס
כמעשה לבנת הספיר וקאל כעובד אבן טבא פלא פרק

ולם ידכר הד̇א אלמעני אולא ת̇ם קאל פי אלאופנים פי הד̇א אלאדראך אלאכיר בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם ולם ידכר ללאופנים אולא לא בשר ולא ידים ולא כנפים בל אנהא אג̇סאד פקט וצאר אכירא אלי אן קאל אנהא ד̇את לחם וידין ואג̇נחה̈ ולכנה לם ידכר להא צורה̈ בוג̇ה ת̇ם בי̇ן איצ̇א פי הד̇א אלאדראך אלת̇אני אן כל אופן ינסב לכרוב פקאל אופן אחד אצל הכרוב אחד ואופן אחד אצל הכרוב אחד ת̇ם בי̇ן איצ̇א הנא אן אלארבע חיות הי חיה אחת לאלתזאק בעצ̇הא בבעץ̇ קאל היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר וכד̇לך איצ̇א אלאופנים אנמא סמ̇אהא אופן אחד בארץ ואן כאנת ארבעה אופנים כמא דכר לאת̇צאל בעצ̇הא בבעץ̇ וכונהא כלהא דמות אחד לארבעתן פהד̇א מא זאדנא מן אלביאן פי צורה̈ אלחיות ואלאופנים בהד̇א אלאדראך אלת̇אני:

פצל ד

ינבגי אן ננבהך עלי מעני מא ד̇הב אליה יונתן בן עזיאל ע״אס וד̇לך אנה למא ראי את̇צריח בקולה לאופנים להם קורא הגלגל באזני קטע קטעא אן אלאופנים הם אלסמאואת פתרגם כל אופן גלגלא וכל אופנים גלגליא ולא שך ענדי אנה ע״אס אנמא קוי ענדה הד̇א אלתאויל

פצל ג

למא דכר יחזקאל ע״אס מן צפה אלמרכבה מא וצף
פי אול אלספר עאד לה דלך אדראך בעינה מרה
תאניה ענד מא אסרי בה במראה הנבואה לירושלם פבין
לנא אשיא לם תתבין אולא מן דלך אנה נקלנא מן לפט
חיות ללפט כרובים וערפנא אן אלחיות אלמדכורה
אולא הם איצא מלאיכה אעני אלכרובים פקאל ובלכת
הכרובים ילכו האופנים אצלם ובשאת הכרובים את כנפיהם
לרום מעל הארץ לא יסבו האופנים גם הם מאצלם ואכד
ארתבאט אלחרכתין כמא דכרנא תם קאל היא החיה
אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים
המה וכרר אלצור בעינהא ואלחרכאת בעינהא ובין אן
אלחיות הם אלכרובים ואלכרובים הם אלחיות תם בין
פי הדא אלוצף אלתאני מעני אכר והו אן אלאופנים הם
אלגלגלים קאל לאופנים להם קורא הגלגל באזני תם בין
מעני תאלתא פי אופנים פקאל פיהם כי המקום אשר
יפנה הראש אחריו ילכו לא יסבו בלכתם פקד צרח אן
חרכה אלאופנים אלקסריה אנמא הי תאבעה אל המקום
אשר יפנה הראש אלדי בין אן דלך תאבע אל אשר
יהיה שמה הרוח ללכת תם זאד מעני ראבעא פי אופנים
פקאל והאופנים מלאים עינים סביב לארבעתם אופניהם

האופנים אצלם ובהנשא החיות מעל הארץ ינשאו האופנים וקאל והאופנים ינשאו לעמתם ובין אעלה פי דלך וקאל כי רוח החיה באופנים וכרר הדא אלמעני ללתאכיד ואלתפהים פקאל בלכתם ילכו ובעמדם יעמדו ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעמתם כי רוח החיה באופנים פתכון אלרתבה פי הדה אלחרכאת הכדא אי גהה כאן אלגרץ אלאלאהי אן תתחרך אלחיות אליהא פאלי תלך אלגהה תחרכת אחיות ובחרכה אחיות תתחרך אלאופנים עלי גהה אלתבע להא באלארתבאט לא באן אלאופנים תתחרך מן תלקא אנפסהא נחו אחיות ונסק הדה ארתבה וקאל על אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו שמה הרוח ללכת והאופנים ינשאו לעמתם כי רוח החיה באופנים וקד אעלמתך תרגמה יונתן בן עזיאל ע״אם קאל על אתר די הוא תמן רעוא למיזל וגו׳ · פלמא תם מן וצף אחיות צורהא וחרכאתהא ודכר אלאופנים אלתי תחת אלחיות וארתבאטהא בהא ותחרכהא בחרכתהא אכד פי אדראך תאלת אדרכה ורגע לוצף אכר והו מא פוק אחיות פקאל אן פוק אלארבע חיות רקיע ועלי אלרקיע דמות כסא ועלי אלכסא דמות כמראה אדם פהדא גמלה מא וצפה פי אלאדראך אלדי אדרכה אולא בנהר כבר :

מרכבה בעצהא פי בעץ והו קולה ומראיהם ומעשיהם
כאשר יהיה האופן בתוך האופן והדה קולה לם תקל פי
אלחיות לם יקל פי אלחיות לפטה תוך בל בעצהא
מלאזק בעץ· כמא קאל חוברות אשה אל אחותה אמא
אלאופנים פדכר אן בעצהא מרכב פי בעץ כאשר יהיה
האופן בתוך האופן ואמא גמלה· גסד אלאופנים אלדי
דכר אנה מלא עינים פימכן אנה יריד אנהא ממלוה
עיונא וימכן אן תכון דאת אלואן כתירה ועינו כעין הבדלח
וימכן אן תכון אמתלה כמא נגד שוך אללגה יקולון כעין
שגנב כעין שגזל יענון מתל מא סרק או מתל מא גצב
או תכון אחואלא וצפאת מכתלפה מן קולה אולי יראה
י״י בעיני יעני חאלתי פהדא מא וצף מן צורה אלאופנים·
ואמא חרכה אלאופנים פקאל פיהא אנהא איצא לא
אעוגאג ולא אנתנא ולא אנעטאף פי חרכתהא בל חרכאת
מסתקימה לא תכתלף והו קולה על ארבעת רבעיהן בלכתם
ילכו לא יסבו בלכתן תם דכר אן הדה אלארבעה אופנים
ליסת הי מתחרכה בדאתהא מתל אלחיות בל לא חרכה
להא פי דאתהא כונה אלא בתחריך גירהא ובאלג פי תבריר
הדא אלמעני ואבדה מראת וגעל מחרך אלאופנים אנמא
הו אלחיות חתי יכון עלי נחה אלמתל חאל אלאופן מע
אלחיה כמן רבט גסדא מיתא פי ידי חיואן ורגליה פכלמא
תחרך דלך אלחיואן תחרכת תלך אלכשבה או דלך אלחגר
אלמרבוט בעצו דלך אלחיואן פקאל ובלכת החיות ילכו

וערפנא אן לים אלאמר כדלך ואן יהיה במעני היה ודלך פי אעבראני כתיר פקד בצצת אלגהה אלתי אראד אללה אן תמשי אליהא אלחיה ופי תלך אגהה אלתי קד אראד אללה אן תסיר אלחיה פיהא תסיר ואלאראדה תאבתה פי תלך אגהה קאל פי תביין הדא אגרץ ואסתיפא אלקול פיה פי פסוק אכר על אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו שמה הרוח ללכת פאפהם הדא אלתביין אלעגיב פהדא איצא מא וצף מן צורה הרכה אארבע חיות בעד וצף אשכאלהא · תם אכד פי וצף אכר פקאל אנה ראי גסדא ואחדא תחת אחיות לאזקא בהא ודלך אלגסד מתצל באלארץ והו איצא ארבעה אגסאד והו איצא דלך אלגסד דו ארבעה אונה לם יצף לה צורה בוגה לא צורה אנסאן ולא גירה מן צור אחיואן לכנה דכר אנהא אגסאד עטימה מהולה מפזעה ולם יצף להא שבלא בוגה ודכר אן כל אגסאדהא עינים והדה הי אלתי סמאהא אופנים קאל וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אצל החיות לארבעת פניו פקד ביין אן הדא גסד ואחד טרפה אצל החיות וטרפה פי אלארץ ואן דלך אאופן דו ארבעה אונה קאל מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש ודמות אחד לארבעתן פאנתקל מן קולה אופן לקולה ארבעה פקד צרח באן תלך אארבעה פנים אלתי ללאופן הי אארבעה אופנים תם דכר אן שכל אארבעה אופנים שכל ואחד והו קולה ודמות אחד לארבעתן תם ביין פי הדה אלאופנים אנהא

שב לם יקל הלוך ובוא כל קאל אן חרכתהא הי ג̇רי
ורג̇וע עלי אלאעקאב ובין ד̇לך במת̇ל וקאל כמראה הבזק
ובזק לג̇ה̈ פי ברק קאל שבה ﭏברק אלד̇י יורי אן חרכתה
אסרע חרכה̈ וכאנה ימתד מסרעא מנקצ̇א מן מוצ̇ע מא
ת̇ם ינקבץ̇ וירג̇ע אלי חית̇ מנה תחרך בתלך אלסרעה̈
בעינהא אלמרה̈ בעד אלמרה̈ ושרח יונתן בן עזיאל ע״אם
רצוא ושוב הכד̇א חזרן ומקפן ית עלמא ותיכן בריא
חדא וקלילן כחיזו ברקא ת̇ם ד̇כר אן ﭏג̇הה̈ אלתי אליהא
תתחרך אלחיה תלך חרכה̈ אלג̇רי ואלרג̇וע ליסת חרכה̈
מן אג̇להא כל מן אג̇ל ג̇ירהא אעני ﭏג̇רץ̇ ﭏאלאהי פקאל
אן אלג̇הה̈ אלתי יכון אלג̇רץ̇ אלאלאהי אן תתחרך להא
אלחיה אלי תלך ﭏג̇הה̈ תתחרך תלך אלחרכה̈ אלסריעה̈
אלתי הי רצוא ושוב והו קולה פי ﭏחיות אל אשר יהיה
שמה הרוח ללכת ילכו לא יסבו בלכתן ורוח הנא ליסת
הי אלריח בל הי ג̇רץ̇ כמא בינא פי אשתראך רוח פיקול
אלג̇הה̈ אלתי כאן ﭏג̇רץ̇ ﭏאלאהי אן תמשי אלחיה אליהא
פפי תלך אלג̇הה̈ תג̇רי אלחיה אליהא והכד̇א איצ̇א קד
בין יונתן בן עזיאל ע״אם קאל לאתר די הוא תמן רעוא
למיזל אזלן לא מתחזרן במיזלהון ולמא כאן קולה אל
אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו יעטי ט̇אהר הד̇א אלקול
אנה תארה̈ יריד אללה פי אלמסתקבל אן תמשי לג̇הה̈
מא פתסיר אלחיה פי תלך ﭏג̇הה̈ ותארה̈ יריד אן תמשי
לג̇הה̈ אכ̇רי מכ̇אלפה̈ לתלך פתמשי רג̇ע ובין הד̇א ﭏאשכאל

חי אלתי כידי אנסאן אמא אלרגלין פמדורה ככף רגל עגל תם דכר אן הדה ארבע חיות ליס בינהמא כלל ולא פצא אלא כל ואחדה לאזקה באכתהא קאל חוברות אשה אל אחותה ותם דכר אן מע כונהמא מתלאזקין פאן וגוההא ואגנחתהא מפתרקה מן פוק קאל ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה ותאמל קולה מלמעלה לאן אלגתת מתלאזקה אמא וגוההא ואגנחתהא פמפתרקה לכן מן פוק לדלך קאל ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה תם דכר אנהא צאפיה כעין נחשת קלל תם דכר אנהא איצא מציה קאל מראיהן כגחלי אש פהדא גמלה מא דכר מן צורה אלחיות אעני שכלהא וגוהרהא וצורהא ואגנחתהא וידיהא ורגליהא · תם אכד אן יצף חרכאת הדה אלחיות כיף הי פדכר פיהא מא תסמע קאל אן חרכאת אלחיות ליס פיהא לא אנתנא ולא אנעטאף ולא אעוגאג כל חרכה ואחדה והו קולה לא יסבו בלכתן תם דכר אן כל חיה מנהן תמשי מקאבל אתגאההא והו קולה איש אל עבר פניו ילכו פקד בין אן כל חיה אנמא תמשי אלי מא ילי וגההא פיא לית שערי לאי וגה והי דאת וגוה כתירה לכן באלגמלה ליס משי ארבעתהן לגהה ואחדה לאן לו כאן כדלך למא אפרד לכל ואחדה חרכה וקאל איש אל עבר פניו ילכו · תם אנה דכר אן הדה אלחיות צורה חרכתהא גרי והי ראגעה עלי אעקאבהא באלגרי איצא והו קולה והחיות רצוא ושוב לאן רצוא מצדר רץ ושוב מצדר

וארבעה פנים לאחד פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר פקד צרח אן אלדי קאל ענה פני שור הו פני הכרוב וכרוב הו אלצגיר אלסן מן אלנאס והו אקיאס פי אלוגהין אבאקיין ואנמא חדף פני שור ללתנביה איצא מן גהה אשתקאק מא כמא לוחנא בדלך ולא יתסע אן יקאל לעל הדא אדראך צור אכרי לאנה קאל פי אכר הדה אלצפה אלתאניה היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר פקד באן מא אבתדאנא בביאנה :

פצל ב

דכר אנה ראי ארבע חיות כל חיה מנהן דאת ארבעה וגוה ודאת ארבעה אגנחה ודאת ידין וגמלה צורה כל חיה צורה אנסאן כמא קאל דמות אדם להנה וכדלך דכר אן אלידין איצא ידא אנסאן אלדי הו מעלום אן ידי אלאנסאן אנמא צורת הכדא לתעמל אלצנאיע אלמהניה בלא שך תם דכר אן ארגלהן מסתקימה יעני ליס פיהא מפאצל הו מעני קולה רגל ישרה עלי טאהר אלקול והכדא קאלוא ורגליהם רגל ישרה מלמד שאין ישיבה למעלה פאפהם הדא איצא תם דכר אן כפוף אלרגלין אלדי הי אלה אלמשי ליסת כרגלי אלאנסאן בל אלידין

פצולהא פצלא פצלא בענאיה כאמלה כאן לה אלאמר כלה אלדי כאן לי ואתצח חתי לא תכפי מנה כאפיה פהדה גאיה אלמקדרה פי אלגמע בין אלאפאדה לכל אחד ובין מנע אלתצריח בתעלים שי מן הדא אלגרץ כמא יגב ובעד תקדים הדה אלמקדמה אגעל דהנך מן פצול תאתי פי הדא אלגרץ אלשריף אלגליל אלעטים אלדי הו יתד שהכל תלוי בו ועמוד שהכל נשען עליו :

פצל א

מעלום אן מן אלנאס אשכאצא צור וגוההם שביהה בצורה חיואן מן סאיר אלחיואנאת חתי תרי שכצא כאן וגהה שבה וגה אלאסד ואכר כאן וגהה וגה תור ונחוהמא ובחסב הדה אלאשכאל אלמאילה נחו אשכאל וגוה אלחיואן ילקבון אלנאס כדלך קולה פני שור ופני אריה ופני נשר אנמא הי כלהא פני אדם תמיל נחו הדה אלצור מן הדה אלאנואע ידלך עלי דלך דלילאן אחדהמא קולה פי אלחיות עלי אלעמום וזה מראיהן דמות אדם להנה ובעד דלך וצף כל חיה מנהא אן להא פני אדם ופני נשר ופני אריה ופני שור ואלדליל אלתאני תביינה פי אלמרכבה אלתאניה אלתי אתי בהא לתביין מעאני אבהמת פי אלמרכבה אלאולי קאל פי אלמרכבה אלתאניה

הו אלסבב פי אנקטאע עלם דלך מן אלמלה גמלה חתי
לא יוגד מנה קליל ולא כתיר וחק להֿ אן יפעל בה הכדא
לאנה לם יברח מנתקלא מן צדר אלי צדר ולם יוצע קט
פי כתאב ואדא כאן הדא הכדא פכיף לי חילה פי אתנביה
עלי מא עסאה אן טהר ותבין לי ואתצח בלא שך ענדי
פי מא פהמתה מן דלך אמא תרכי אן אצע שיא ממא
טהר לי חתי יכון תלאפה בתלאפי אלדי לא בד מנה פאני
ראית דלך גבנא עטימא פי חקך וחק כל מתחיר וכאנה
גצב אלחק למסתחקה או חסד אלוארת עלי ארתה וכלא
האדין כלק מדמום ואמא אלתצריח בדלך פקד תקדם מא
פיה מן אלנהי אלשרעי מצאפא למא יקתציה אלראי
מצאפא אלי כוני איצא פי מא וקע לי מן דלך דא חדם
ותכמין ולא אתאני בה וחי אלאהי יעלמני אן לאמר הכדא
קצד בה ולא תלקנת מא אעתקדה פי דלך ען מעלם בל
דלתני אלנצוץ מן אלכתב אלנבויה וכלאם אלחכמים
מע מא ענדי מן מקדמאת נטריה אן אלאמר הכדא בלא
שך וממכן אן יכון אלאמר בכלאפה ויכון אלמקצוד הו שי
אכר וקד הרכתני לפכרה למסדדה ולמעונה אלאלאהיה
פי דלך לחאל אצפהא ודלך אני אשרח לך מא קאלה
יחזקאל הנביא ע״אם שרחא אדא סמעה כל אחד יטן אני
לם אקל שיא ואידא עלי מא ידל עליה אלנץ בל כאני
מתרגם אלפאטא מן לגה אלי לגה או מלבץ מעני טאהר
אלקול ואדא תאמלה מן אלפת לה הדה למקאלה ותפהם

בשם יי אל עולם

מקדמה · קד בינא מראת אן מעטם אגרץ כאן פי הדה אלמקאלה תביין מא ימכן תביינה מן מעשה בראשית ומעשה מרכבה בחסב אלדי אלפת לה הדה אלמקאלה וקד בינא אן הדה אלאשיא מן גמלה סתרי תורה וקד עלמת אנבארהם ז״ל עלי מן יכשף סתרי תורה וקד בינוא ז״ל אן אגר אלדי יכפי סתרי תורה אלתי הי בינה ואצחה לאהל אלנטר עטים גדא קאלוא פי אכר פסחים פי מעני קולה כי ליושבים לפני יי יהיה סחרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק קאלוא למכסה דברים שגלן עתיק יומיא ומאי ניהו סתרי תורה פאפהם קדר מא ארשדוא אליה אן כנת ממן יפהם וקד בינוא גמוץ מעשה מרכבה וגראבתה ען אדהאן אגמהור ותבין אן ולו אקדר אלדי יתבין מנה למן פתח עליה בפהמה קד מנע מנעא שרעיא מן תעלימה ותפהימה אלא שפאהא ללואחד אלמוצוף ולא ידכר לה איצא אלא ראשי פרקים והדא

אלג̇ז אלת̇אלת̇ מן דלאלה̈ אלחאירין

دلالة الحائرين

אלגז אלת̇אלת̇

מן

דלאלה̈ אלחאירין

תאליף אלרייס אלאג̇ל

מרנו ורבנו משה בן מר׳ ור׳ מימון זל״הה

אעתני בנס̇כ̇ה ותצחיחה
אצגר אלטאלבין ואחקר אלמתעלמין
אלראג̇י לרחמה̈ רבה תעאלי

שלמה בן מו״ה אליעזר זצ״ל מונק



טבע
פי מדינה̈ פארים אלמחרוסה̈
פי סנה̈ ה׳ ת׳ר׳כ׳ו ללכ̇ליקה̈

PARIS. — IMPRIMERIE DE JOUAUST,
rue Saint-Honoré, 338.

דלאלה אלחאירין



